GÁLL ERNŐ

DIMENSIUNILE CONVIEŢUIRII

BIBLIOTECA KRITERION

apare sub îngrijirea lui Domokos Géza

GÁLL ERNŐ

DIMENSIUNILE CONVIEŢUIRII

studii despre naţiune şi naţionalitate

Traducere de FRANCISC PAP

Prefaţă de PETRU PÂNZARU

EDITURA KRITERION
Bucureşti, 1978

Coperta: VASILE SOCOLIUC

PREFAŢĂ

Gáll Ernő este un autor care nu are nevoie de recomandări. Îl recomandă — şi încă de multă vreme — substanţa cărţilor sale, multilaterala şi prestigioasa sa activitate de profesor, cercetător ştiinţific şi publicist. Volumele profesorului Gáll Ernő — între care citez Sociologia burgheză din România — studii critice *(apărută în două ediţii la Editura politică) şi* Intelectualitatea în viaţa socială — (*Editura ştiinţifică) — au creat un relief original în cercetarea sociologică din ţara noastră.*

Apariţia în limba română a culegerii de studii şi eseuri Dimensiunile convieţuirii *este o iniţiativă lăudabilă a Editurii Kriterion şi a îngrijitorului bibliotecii cu acelaşi nume — Domokos Géza. Ea oferă cititorului român posibilitatea de a intra în contact şi dialog cu o amplă şi variată problematică care îl preocupă constant pe Gáll Ernő şi nu numai pe el.*

Poate că lectura volumului ar trebui să înceapă cu ultimul eseu, intitulat Bilanţ provizoriu, *o tulburătoare autobiografie intelectuală, dătătoare de seamă nu numai pentru o viaţă de militant — dar şi pentru spiritul ce o animă şi azi: autodepăşirea, perpetua* neodihnă a spiritului, *refuzul instalării în rutină şi automulţumire, pentru că — cum ne-o spune autorul —* schimbarea lumii este inseparabilă de propria noastră

schimbare, *pentru că* marca fidelităţii *faţă de opţiunile şi atitudinile cristalizate cu patru decenii în urmă* este creativitatea *şi nu „somnolenţa scolastică".*

Dacă succintul Bilanţ provizoriu *îl edifică pe cititor asupra autorului,* Postfaţa *îl edifică asupra conţinutului volumului de faţă şi probabil numai un „capriciu" editorial a determinat ca paginile finale, purtînd titlul de „Postfaţă", să nu apară ca „Prefaţă". Dar trebuie să recunosc că e un „capriciu", căruia îi datorez şansa (sau privilegiul?) de a prefaţa ediţia în limba română a studiilor şi eseurilor scrise în cursul unui număr de ani de Gáll Ernő.*

Există prefeţe şi prefeţe. Unele au caracter pur convenţional şi de complezenţă. Altele rezumă cu o conştiinciozitate şcolărească conţinutul volumului şi eventual dau autorului „notă la purtare". În nici una din aceste ipostaze nu se înscrie prefaţa mea. Manifest preferinţă pentru prefaţa-dialog *purtat cu sinceritate şi franchefe atît cu cititorul, cît şi cu autorul. În esenţă doresc să pun în relief cîteva* semnificaţii *ale operei ce îşi caută în lumea ideilor un destin propriu şi să încep* un dialog, *sau să schiţez temele sale posibile.*

O primă semnificaţie cu caracter mai general: traducerea şi apariţia în limba română a unui volum scris la noi în limba maghiară — ca şi editarea autorilor în această limbă — constituie, de fiecare dată, încă o mărturie a climatului sănătos de prietenie frăţească între poporul român şi naţionalităţile conlocuitoare care înfloreşte sub auspiciile deplinei egalităţi în drepturi şi datorii. Această primă semnificaţie este validată de o alta cu caracter particular: aria tematică a volumului conţinînd scrieri ale lui Gáll Ernő se inserează în zona de interferenţă a cercetărilor asupra naţiunii şi naţionalităţii (raporturilor dintre ele) sociologia intelectualităţii şi etica. Dar profesiunea de credinţă a autorului constă în convingerea că unitatea şi frăţia a constituit în trecut şi constituie azi, mai mult ca ori-

cînd, „una din marile valori ale ideologiei P.C.R. De la primele începuturi ea făcea parte în mod organic din politica partidului dusă pentru rezolvarea problemei naţionale. Această idee — care — dealtfel, îşi trage seva şi din multiseculara tradiţie de luptă comună pentru libertate desfăşurată de poporul român şi naţionalităţile conlocuitoare de pe teritoriul patriei — trebuie socotită una dintre forţele motrice de mare însemnătate ale societăţii noastre în construcţia socialistă" *(Din* Postfaţă).

Autorul discută documentat, cu pertinenţă şi simţ critic evenimente, mai vechi sau mai noi, idei, curente, autori şi cărţi pentru a extrage concluzii favorabile cunoaşterii şi apropierii reciproce, pentru a promova simţământul unui destin comun, pentru a pune pe primul plan de importanţă îmbogăţirea, cu noi elemente calitative, a unităţii şi fraţiei, considerată un proces neîntrerupt, care însă nu poate fi lăsat la voia soartei ci se cere a fi stimulat, îndrumat în mod conştient pe temeiul obiectiv al procesului de industrializare şi urbanizare, de dezvoltare a culturii în consens deplin cu interesele fundamentale ale construcţiei socialismului şi comunismului în România. În acest spirit, pe drept cuvînt subliniază Gáll Ernő că „trebuie să fim deosebit de atenţi ca în studierea relaţiilor etnice — problematică grevată prin însăşi natura ei de pericolul unui etnocentrism îngust — să nu ne împotmolim într-un folclorism provincial, departe de tendinţele sociologiei pe plan internaţional, mult sub nivelul obligatoriu astăzi".

Sociologul Gáll Ernő pune tranşant problema metodelor de studiu a subiectului: chestiunea naţiunii şi naţionalităţii nu poate fi introdusă cu forţa în patul procustian al unei anumite discipline, fiind necesară utilizarea la maximum a resurselor gnoseologice ale interdisciplinarităţii. Numai ea poate lumina un subiect atît de complex, cu atîtea aspecte, faţete şi dificultăţi.

În tratarea problemelor — inclusiv a celor ce formează, subiect de analize şi sinteze în cartea lui Gáll Ernő — se cere, cum just observă autorul, a evita atît tentaţiile doctrinare (abordările abstracte, speculative) rupte de tumultul vieţii autentice, cît şi capcanele empirismului şi practicismului îngust, lipsit de orizont teoretic, ideologic, politic, filosofic.

În cele mai multe şi în cele mai bune din studiile şi eseurile introduse în volum, aceste exigenţe metodologice sînt respectate şi aplicate cu succes, spre satisfacţia cititorului şi, desigur, a autorului. Dacă în unele pagini ale volumului un anume spirit doctrinar îşi ia revanşa, dacă pe alocuri completitudinea, rigoarea şi precizia spiritului sociologic cedează aproximărilor şi unor ambiguităţi (cum se petrec lucrurile de pildă în eseul: Intelectualitatea tehnică şi cultura în limba română) *dacă un fel de „Mitologii subiective" (ca să pastişez un titlu inventat de Octavian Paler) îl captează pe autor — toţi aceşti „dacă" invită direct pe cititor la reflecţie independentă, la un viu dialog al argumentelor şi faptelor alternative, iar pe scriitor la noi reflecţii şi reconsiderări care exprimă* neodihna spiritului *şi dorinţa perpetuă de autodepăşire căreia i s-a declarat fidel în* Bilanţ provizoriu.

Autorul are perfectă dreptate cînd afirmă, la un moment dat, că „sinteza nu e apanajul unei singure persoane". Sînt posibile şi necesare alte analize şi sinteze. Altfel dialogul nu s-ar putea înfiripa iar adevărurile n-ar avea cum să iasă la lumină. Autorul are perfectă dreptate cînd afirmă că analiza unităţii dintre poporul român şi naţionalităţile conlocuitoare, integrarea în circuitul spiritual al ţării şi al lumii exclude închistarea sociologului într-o rezervaţie etnografică.

În mod evident — aşa cum rezultă şi din cartea lui Gáll Ernő — încetăţenirea şi continua dezvoltare a relaţiilor de prietenie şi frăţie între poporul român şi naţionalităţile conlocuitoare au şi o importanţă inter-

naţională, fiind de natură să contribuie la afirmarea superiorităţii socialismului, la creşterea forţei sale de atracţie, la spulberarea denaturărilor şi calomniilor răspîndite pe diferite canale. E bine ca neprietenii noştri să ia aminte la propoziţii cum sînt cele scrise în cartea lui Gáll Ernő: „Practica evoluţiei relaţiilor interetnice la noi constituie o vie dezminţire a teoriei «creuzetului» (melting pot) *în care s-ar contopi, ar dispare naţionalităţile. Nu este vorba numai despre păstrarea «identităţii colective» de către marea majoritate a membrilor naţionalităţii respective (printre care şi cei ce locuiesc în sate mixte) ci — şi mai ales — despre faptul că realizările obţinute în soluţionarea problemei naţionale asigură dezvoltarea culturii în limba maternă, a conştiinţei specifice naţionalităţilor."* (Cercetarea satelor cu populaţie mixtă) *Asemenea aprecieri ca şi altele similare din carte sînt cu atît mai importante şi semnificative cu cît nu putem ignora recidiva unor încercări repetate, obsedate de ţelurile abominabile ale provocării de disensiuni şi fisuri în zidul de granit politic şi moral al unităţii şi frăţiei interetnice. Tuturor încercărilor de acest gen trebuie să le dăm o replică energică, pentru ca cerul să nu se înnoureze şi oamenii să se îngrijoreze, iar adversarii să pescuiască din nou în apele tulburi ale naţionalismului şi şovinismului.*

În profilul moral politic al omului nou o funcţie activă au sentimentul frăţiei, egalităţii, prieteniei, aversiunea faţă de şovinism, naţionalism de orice fel, rămăşiţe ale ideologiei burgheze. Promovarea valorilor solidarităţii şi comunităţii de destin istoric, unitatea şi patriotismul tuturor celor ce trăiesc pe pămîntul României, identificarea lor cu idealurile socialismului şi comunismului — sînt elemente constitutive, definitorii, ale conştiinţei socialiste în acţiune.

Un cuvînt despre stil. Profesorul erudit, sociologul analist mînuitor ferm de concepte, e dublat de publicistul şi literatul de talent, rezultînd o proză densă

cu relief şi nerv, care face lectura nu numai instructivă, interesantă, dar şi plăcută, atrăgătoare.

N-aş vrea să închei înainte de a releva prezenţa explicită şi implicită în cartea lui Gáll Ernő a unei idei dragi mie şi nouă tuturor — ideea că politica de ridicare a nivelului de trai, a bunăstării nu poate duce la transformarea goanei după bunuri materiale în scop în sine. „Superioritatea ideală a socialismului poate fi dovedită numai prin crearea de relaţii sociale şi raporturi umane plămădite sub semnul umanismului socialist. În această categorie intră şi relaţiile interetnice, marcate prin valorile egalităţii în drepturi, prieteniei şi frăţiei. Încetăţenirea şi continua lor dezvoltare au darul de a contribui în mare măsură la creşterea forţei de atracţie a socialismului."

Cred că traduc exact intenţia autorului şi editorului cînd spun că titlul dat întregului volum: Dimensiunile convieţuirii *se referă la lărgimea şi lărgirea acestor dimensiuni, la trăinicia convieţuirii frăţeşti, la perspectivele ei certe de adîncire spre binele patriei socialiste, a tuturor celor ce trăiesc şi muncesc solidar pe pămîntul ei.*

PETRU PÂNZARU

ÎN COORDONATELE ŞTIINTELOR SOCIALE

AUTOCUNOAŞTERE — IERI ŞI AZI

Relaţia dezvăluită de materialismul istoric potrivit căreia existenţa determină conştiinţa se manifestă şi în realitatea grupurilor etnice, fie că este vorba de naţiuni sau de naţionalităţi. Procesul de trezire a conştiinţei naţiunii şi naţionalităţii se structurează de asemenea pe două planuri. Planului sentimentelor, tradiţiilor, obiceiurilor care exprimă existenţa nemijlocit, mai degrabă instinctiv şi ancorat în psihicul social, i se suprapune planul conştiinţei sistematizate sub forma ideilor, a concepţiilor teoretice, a idealurilor. În condiţiile evoluţiei sociale moderne, ştiinţa exercită o influenţă din ce în ce mai mare asupra dezvoltării acestei conştiinţe. Creşte neîncetat greutatea specifică a factorului teoretic. Constatarea faptului presupune totodată şi o tendinţă pe care nu este suficient să o luăm la cunoştinţă; orientarea, odată recunoscută, reclamă acţiunea. Este cu atît mai necesar să ţinem seama de această cerinţă, cu cît, printre criteriile comunităţii etnice, un rol primordial îl deţine momentul subiectiv: conştiinţa apartenenţei la aceeaşi comunitate, voinţa de a-şi conserva şi dezvolta existenţa naţională, respectiv naţionalitatea; iar în acest scop este nevoie de autocunoaştere ştiinţifică, de analiza obiectivă a trecutului şi prezentului. Numai în posesia unui autoportret obiectiv, nuanţîndu-l şi adîncindu-i mereu trăsăturile, putem trece la

stabilirea sarcinilor actuale în diverse domenii ale vieţii social-culturale.

Cerinţa autocunoaşterii nu este de dată recentă. Numeroşi gînditori, scriitori şi reformatori sociali de seamă, care au vrut în trecut să lichideze concepţii şi instituţii petrificate, spre a sluji progresului pe aceste meleaguri, s-au ridicat pentru o autoanaliză nepărtinitoare. Foarte adeseori, strădaniile lor s-au caracterizat prin intenţia demitizării şi a autocriticii. Cele mai bune tradiţii ale cunoaşterii de sine a maghiarilor din România coincid şi ele, pe de o parte, cu dezvoltarea cunoaşterii ştiinţifice, pe de alta, cu moştenirea eforturilor de lichidare a prejudecăţilor retrograd-naţionaliste, moştenire în care democratismul şi realismul sînt aproape inseparabil legate. Cei mai de seamă exponenţi ai acestei tradiţii erau pătrunşi de conştiinţa că numai dezvăluirea erorilor şi a păcatelor, respingerea falselor iluzii şi a apologiei sînt spre binele poporului, al modernizării vieţii publice. Imperativul autocunoaşterii s-a manifestat în cele mai multe cazuri sub semnul modernităţii, în condiţiile epocii date.

Raţionalismul lui Apáczai Csere János reclama un răspuns la problemele care se repercutau apăsător asupra soartei maselor populare: „Aş vrea să ştiu, de unde, la noi, atîţia stăpîni nemiloşi, slugi perfide şi necredincioase... marionete în chip de preoţi... simoniaci, lupi, cozi de topor... judecători corupţi, avocaţi adepţi ai lui Bileam, samavolnicii... atîtea plîngeri în sînul poporului... peste tot atîtea case, moşii şi sate răscolite, oraşe în zdrenţe... de unde, cu un cuvînt, atîtea treburi publice rău guvernate?"

În schimb, Kemény Zsigmond enunţa cu realism: „Eroarea este slăbiciunea muritorului, dar străduinţa de a te cunoaşte pe tine însuţi este porunca lui Dumnezeu,

este concepţia despre lume care pedepseşte indivizii şi popoarele prin erorile ce le făptuiesc."

În condiţiile încercărilor care s-au abătut asupra minorităţilor în perioada dintre cele două războaie mondiale, autocunoaşterea devenea un imperativ vital al menţinerii, al autoconservării. Militînd pentru ea, Makkai Sándor avea în vedere tocmai această funcţiune a autocunoaşterii. După părerea sa, numai o autocunoaştere izvorîtă din concepţia critică asupra istoriei, numai respectul necondiţionat al faptelor şi răspunderea asumată pentru greşelile trecutului pot sta la baza autoreviziei. Printre cei mai de seamă reprezentanţi ai tinerei generaţii de după primul război mondial — generaţie aflată şi sub influenţa lui Ady, Szabó Dezső şi Móricz Zsigmond — se declanşează procesul, chinuitor şi contradictoriu, de reevaluare a valorilor. Reprezentanţii acestei generaţii vor să lichideze rămăşiţele conştiinţei de supremaţie maghiară, sterila melancolie patriotardă şi influenţa infiltrată aici a spiritualităţii neonobiliare din Ungaria lui Horthy. În contrast cu neputinţa pasivităţii — inspirată de fostele cercuri conducătoare maghiare —, în opoziţie cu iredentismul ce învenina sufletele, cercul *Erdélyi Fiatalok* (Tinerii transilvăneni) descoperea poporul, spre a crea acea autocunoaştere de inspiraţie narodnică al cărei cîmp vizual, deşi nu cuprindea muncitorimea şi în general oraşul, constituia un pas înainte spre realităţile satului maghiar din Transilvania.

Revista *Hitel* (Creditul), trecîndu-şi pe antet titlul acestei opere a lui Széchenyi, enunţa totodată lozinca autocunoaşterii concepute în spiritul aceluia care critica „Pîrloaga cea Mare". Statisticienii, economiştii, etnografii şi specialiştii din domeniul sănătăţii publice, grupaţi în jurul revistei, preconizau într-adevăr — cu cuvintele lui Széchenyi —autocunoaşterea ca „preocupare de căpetenie" şi „ştiinţă de frunte", dar activitatea lor a fost inevitabil grevată de o ideologie corporatistă, elitistă.

Mulţi dintre cei care s-au ocupat în anii de după 1930 de problemele autocunoaşterii doreau să-şi integreze în aşa-numita „ungarologie" concluziile la care au ajuns prin cercetări şi meditaţii. Nu se poate pune la îndoială caracterul justificat al cercetărilor în acest domeniu. Un anumit paralelism poate fi demonstrat între „ştiinţa despre naţiune" a lui Dimitrie Gusti şi aceste tentative. Tocmai Gaál Gábor a fost însă cel care a dezvăluit punctele vulnerabile ale „ungarologiei", şi anume — alegerea ca fundament a principiului rasial şi zonal, al cărui exclusivism i-a împiedicat pe reprezentanţii săi în a da răspuns întrebărilor referitoare la cauzele reale ale fenomenelor examinate[1].

După cum vedem, între cele două războaie mondiale cercetările sociologice şi mai ales cele de sociologie rurală îşi făcuseră deja intrarea în sfera autocunoaşterii, care, la origine, avea un caracter mai mult literar, istoric şi de filozofie a culturii. Pionierii s-au recrutat mai cu seamă din cercurile intelectualităţii maghiare progresiste, marcate şi de iradierea tot mai puternică a ideilor marxismului. De exemplu, Jancsó Elemér punea, în revista *Erdélyi Fiatalok,* problema educaţiei sociologice a tineretului, fără de care — arăta el — reţeaua complexă a relaţiilor sociale ar rămîne o taină ferecată cu şapte lacăte şi tinerii nu ar putea înţelege nici problemele interne, nici pe acelea ale lumii (nr. 7 din 1931), iar Mikó Imre sublinia că în locul „literaturizării în sine care duce la impas" trebuie să se treacă la investigarea forţelor economice şi sociale[2].

Cu toate aceste adaosuri de caracter sociologic, tendinţele de autocunoaştere din deceniul al patrulea al secolului nostru au rămas ancorate — grosso modo — înăuntrul concepţiilor intelectualităţii aparţinînd păturilor de mijloc. Aceste tendinţe vădeau în mod necesar trăsături caracteristice conştiinţei şi atitudinii păturii respective, neputîndu-se rupe radical de ideologia tradiţională. În mare măsură, limitele acestea au contribuit

la treptata evidenţiere a unor trăsături de natură retrogradă.

Apreciind critic aceste antecedente spirituale, dorim să precizăm că *naţionalitatea maghiară din România de azi are nevoie de o autocunoaştere nouă, calitativ deosebită de cea amintită.* Faptul este pe deplin firesc, fiind vorba de închegarea, respectiv dezvoltarea conştiinţei unei naţionalităţi socialiste. Se pune acum problema analizei situaţiei, condiţiilor date şi perspectivelor unui grup etnic care, umăr la umăr cu poporul român, construieşte noua orînduire socială. Această autocunoaştere poate avea loc sub semnul patriotismului socialist, al marxismului creator. Iată de ce considerăm sociologia — marxistă — aflată şi la noi în dezvoltare — drept un mijloc de seamă al autocunoaşterii.

Cercetările bazate pe materialismul istoric oferă elementele teoretice şi metodologice necesare abordării proceselor macro şi microstructurale care caracterizează societatea noastră. După cum se ştie, sociologia marxistă întruneşte, în strînsă şi organică coeziune, trecerea în revistă a faptelor concrete şi analiza legităţilor dezvoltării sociale, conducînd astfel la generalizări teoretice indispensabile progresului ştiinţific. Sociologia noastră, utilizînd toate metodele eficiente ale cercetării sociologice moderne, ne apără totodată de impasuri, care se pot ivi fie datorită unui empirism îngust, fie prin urmărirea unor speculaţii ermetice. Această ştiinţă este incompatibilă nu numai cu apologetismul, ci şi cu viziunea de esenţă tehnocratică ce se mulţumeşte să sugereze simple corective aduse relaţiilor existente şi instituţiilor încetăţenite. Chiar şi numai aceste trăsături caracteristice ar fi suficiente spre a conferi o netă superioritate sociologiei marxiste faţă de lucrările iniţiate în deceniul al patrulea în materie de autocunoaştere,

lucrări care s-au împotmolit adesea în factologie ori au rămas tributare fie viziunii rurale unilaterale, fie unei caracterologii naţionale cu tentă moralizatoare. Dacă este adevărat că realismul şi autocritica sînt factori inalienabili ai autocunoaşterii unei naţionalităţi, sociologia marxistă este în măsură să satisfacă asemenea cerinţe. Obiectivitatea ei ştiinţifică este chezăşia apropierii de viaţă, iar analiza realistă făcută relaţiilor existente se întregeşte prin permanenta ei tendinţă de a confrunta viaţa cu idealurile, potrivit orientării valorice socialiste ce o caracterizează. Sociologul marxist este un cercetător angajat şi în ceea ce priveşte contribuţia sa la perfecţionarea autocunoaşterii. Departe de a rămîne la o simplă înregistrare a faptelor şi fenomenelor, el nu consideră nici măcar investigaţiile cu caracter empiric ca un mijloc sociotehnic pur, ci, îndemnat de angajamentul său moral, de răspunderea ce o simte faţă de societate şi naţionalitate, se străduieşte să contribuie conştient la lărgirea perspectivelor de viitor; aceasta nu numai sub aspectul elaborării teoretice a alternativelor, ci şi prin analiza critică — cu scop de înlesnire a opţiunilor practice. Cercetătorul devine părtaş activ la progresul societăţii, mai ales prin atitudinea de a nu fetişiza niciodată nivelul şi rezultatele atinse, de a nu separa niciodată critica prezentului de perspectivele de viitor. Atitudinea sa critică se manifestă şi în analiza căilor posibile ale evoluţiei, căi concepute în întreg caracterul lor contradictoriu. Sociologul, activînd — sub semnul unităţii dintre teorie şi practică — pe tărîmul autocunoaşterii, este un factor de contribuţie la dezvoltarea şi umanizarea continuă a noii orînduiri, la continua adîncire a democraţiei socialiste. Muncind cu consecvenţă în interesul consolidării frăţiei şi unităţii, el contribuie şi prin cercetările întreprinse la îndeplinirea noilor sarcini ce se pun în domeniul soluţionării problemei naţionale.

Renaşterea din domeniul gîndirii marxiste creează condiţiile necesare unei cercetări sociologice de natura celei caracterizate mai sus. Documentele partidului nostru, subliniind rolul important al naţiunii în dezvoltarea actuală şi viitoare a noii societăţi, atrăgînd atenţia asupra necesităţii cercetărilor interdisciplinare în domeniul naţiunii, dau un nou impuls cercetării sociologice a naţionalităţii socialiste. În contextul acestor factori favorabili, apare actuală şi reluarea, pe plan mai amplu şi în mod diferenţiat, a tradiţiilor în domeniul cercetărilor sociologice.

Ne vom referi mai întîi la revista lui Jászi Oszkár, *Huszadik Század* (Secolul XX). După un debut călăuzit de ideile lui Comte, Spencer şi Durkheim, radicalizarea politică şi ideologică a redactorilor revistei a dus nu numai la apropierea lor treptată de realităţile sociale, ci şi la un contact — la intervale de timp diferite şi într-o măsură inegală — cu marxismul. Cei mai consecvenţi dintre ei nu s-au mărginit la popularizarea noii ştiinţe, respectiv la analiza teoretică a problemelor sociale, ci s-au alăturat mişcării muncitoreşti care tindea spre transformarea societăţii de atunci, ori altor grupări democratice.

În cele ce urmează ne vom opri asupra cercetătorilor a căror activitate a fost legată cu prioritate de Transilvania, influenţînd, ei şi adepţii lor, în mod pozitiv mişcarea sociologică de la noi, între cele două războaie mondiale. De aceea, nu ne vom ocupa acum de activitatea lui Somló Bódog şi a lui Ágoston Péter. Acesta din urmă s-a înscris în memoria posterităţii prin lucrarea sa istorică de concepţie marxistă asupra marii proprietăţi funciare maghiare laice (1913), cît şi prin organizarea educaţiei culturale a muncitorilor orădeni, în vreme ce primul şi-a cîştigat merite de seamă în afirmarea învăţămîntului sociologic progresist, mai întîi în cadrul Academiei de drept din Oradea şi mai pe urmă la Universitatea din Cluj.

Încadrîndu-ne în tema pe care ne-am propus-o, vom insista în schimb asupra activităţii desfăşurate de Braun Róbert şi Aradi Viktor.

Făcînd parte, ambii, din rîndul colaboratorilor de bază ai revistei *Huszadik Század,* şi-au publicat o bună parte din rezultatele cercetărilor în paginile acestui organ de presă progresist. În activitatea sociografică, ei au abordat mai ales realităţile existente în Transilvania.

Personalitatea şi opera lui Braun Róbert ne este foarte apropiată şi pentru faptul că el a fost considerat de Gaál Gábor ca factor intermediar între cercetările sociologice publicate în *Huszadik Század* şi activitatea similară desfăşurată de revista *Korunk.* „Iniţiativa lui Braun Róbert — arată Gaál Gábor — nu a rămas izolată. Prin intermediul a diverse trepte, această tendinţă a fost continuată de *Korunk;* aceleaşi fire duceau şi spre preocupările de sociografie ale revistei *Sarló* (Secera)."[3]

În ordine cronologică, prima lucrare de sociografie a lui Braun Róbert legată de Transilvania îşi propunea să prezinte tîrgul Lipova comparativ cu orăşelul italian Sansepolcro *(Lippa és Sansepolcro* /Lipova şi Sansepolcro/, 1908). Această anchetă poartă, desigur, amprenta tuturor deficienţelor şi lacunelor metodologice ale cercetătorului începător. Uzînd mai mult de observaţiile sale personale, Braun foloseşte însă şi relatările şcolarilor, de pildă în analiza modului lor de alimentaţie. Căutînd să dea o imagine globală a realităţilor existente în cele două oraşe, a vieţii locuitorilor, el scrie despre repartiţia demografică din diverse puncte de vedere, relaţiile agrare, viaţa politică locală, despre diferite asociaţii. Descrie activitatea organelor judiciare, raporturile de asociere. Înfăţişînd fenomenele examinate, îşi comunică adeseori mai degrabă impresiile, însă toată lucrarea este străbătută de tendinţa autorului de a dezvălui problemele sociale ale maselor. Demnă

de remarcat este metoda comparativă — inspirată probabil de metodologia lui S. R. Steinmetz — pe care a aplicat-o şi în cercetările sale ulterioare.

În anul următor, 1909, a apărut în *Huszadik Század* una dintre lucrările cele mai originale ale lui Braun Róbert, pentru noi poate cea mai importantă: studiul consacrat muncitorimii din Tîrgu Mureş *Adatok a vidéki munkásság életéhez, Marosvásárhely szervezett munkássága* (Date privind viaţa muncitorimii provinciale. Muncitorimea organizată din Tîrgu Mureş). Mobilul direct al realizării acestei anchete a fost faptul că Braun şi-a dat seama de mărginirea clasei mijlocii din provincie în ce priveşte problemele muncitorimii, vrînd — printre altele — ca prin contribuţiile sale să spargă, în manieră iluministă, acest zid al ignoranţei. Însemnătatea lucrării a depăşit însă, fireşte, cu mult acest obiectiv iniţial. Studiul a fost rodul cercetărilor întreprinse timp de un an, autorul reuşind să ancheteze 260 dintre cei 300 de muncitori organizaţi ai oraşului. Fapt remarcabil, în cursul anchetei, şi mai cu seamă în investigarea condiţiilor de locuit, el a recurs şi la ajutorul unor muncitori constructori. Cu excepţia acestui aspect însă, prezentarea făcută muncitorimii din Tîrgu Mureş a fost fructul cercetărilor personale ale lui Braun Róbert, ceea ce, pe de o parte, indică nivelul „meşteşugăresc" al sociografiei sale, pe de alta, în schimb, ilustrează dăruirea şi spiritul de abnegaţie ale autorului.

Ancheta căuta să cuprindă toate aspectele esenţiale ale vieţii subiectelor examinate, începînd cu raporturile de muncă şi familiale, continuînd cu trecerea în revistă a veniturilor, condiţiilor de locuit, gospodăriilor, pînă la preocupările lor culturale şi nivelul conştienţei de clasă. Deosebit de remarcabilă este analiza formării muncitorimii industriale din Tîrgu Mureş în contextul exodului din mediul rural, deci al problemelor vitale ale secuimii din acea vreme.

Prin această anchetă sociologică, — prima, cu caracter ştiinţific, asupra muncitorimii din Transilvania, Braun Róbert a întreprins într-adevăr o operă de pionierat.

Principiul şi metoda comparaţiei constă nu numai în confruntarea sincronică a două fenomene asemănătoare, ci, de exemplu, şi în examinarea în două perioade diferite a aceleiaşi aşezări, categorii sociale, a aceluiaşi grup de fenomene. Braun Róbert a aplicat ambele variante ale comparaţiei, deşi metamorfoza muncitorimii tîrgumureşene a fost prezentată, douăzeci de ani mai tîrziu, nu de el, ci de fostul membru al cenaclului de studii sociale Galilei de la Budapesta, Turnowsky Sándor, în paginile revistei *Korunk* (nr. 2—3—4/1929). *Adatok a vidéki munkásság életéhez* (Date privind viaţa muncitorimii provinciale).

Prin întocmirea de două ori a anchetei sociologice a comunei Cicir din judeţul Arad (1913—1935), însuşi Braun Róbert a demonstrat viabilitatea acestei metode, oferind un model a cărui preluare creatoare poate da numeroase rezultate în făurirea unei autocunoaşteri la nivelul epocii noastre.

Intenţionînd să studieze psihologia ţărănimii europene, sociologul american William J. Thomas a alcătuit un chestionar şi l-a invitat pe Braun Róbert să adune material în satele alese de el. Braun a aplicat chestionarul lui Thomas şi din această colaborare s-a născut studiul său despre Cicir, intitulat *A falu lélektana* (Psihologia satului), Budapesta, 1913.

Interesul pe care îl prezintă acest experiment nu se datoreşte numai, şi nici măcar în primul rînd, amintitei colaborări ştiinţifice internaţionale. Noutatea şi valoarea anchetei, care a fost repetată după 22 ani, se datoresc mai multor împrejurări.

Mai întîi am menţiona faptul că satul în cauză era locuit de ţărani români, a căror încredere a fost cîştigată de cercetătorul maghiar, locuitorii satului acordîn-

du-i întregul lor sprijin. Această împrejurare este demna de remarcat nu numai din punct de vedere politic-ideologic, ci şi metodologic, întrucît utilizarea chestionarului întocmit de sociologul american i-a dat prilej lui Braun Róbert să formuleze cîteva concluzii, respectiv sfaturi, pe baza experienţei cîştigate în cursul cercetărilor sale de pînă atunci. După cunoştinţa noastră, în literatura sociologică de la noi acestea constituie primele încercări de sistematizare a tehnicii de cercetare.

Este adevărat, revista *Huszadik Század* a publicat un studiu al lui S. R. Steinmetz, unul dintre pionierii anchetei sociologice, despre anumite probleme principiale ale sociografiilor: *A szociográfia helye a szellemi tudományok sorában* (Locul sociografiei în rîndul ştiinţelor spiritului, 1913, nr. 1), articol în care Steinmetz prezintă metoda comparaţiei sociografice. Autorul atrage atenţia asupra pericolului de a se pierde în hăţişul detaliilor, optînd pentru aşa-numita sociologie diferenţiată, a cărei menire ar fi să studieze diferenţele existente între popoare şi sisteme. El relevă apoi necesitatea ca sociograful să fie înarmat cu o bună pregătire teoretică. Scrierea lui Steinmetz nu conţine însă indicaţii metodologice concrete. În acest fel, întocmirea de către Braun Róbert a îndreptarului sociografului umplea o lacună sensibilă în acest domeniu. Referindu-se la comportamentul cercetătorului, indicaţia lui Braun este ca, de pildă, dacă lucrează la o anchetă rurală, să locuiască în casa ţăranului, luînd masa tot acolo. Cercetătorul să se acomodeze obiceiurilor casei, ale satului; să fie atent la fapte şi să nu critice obiceiurile locale; să cerceteze cauzele fenomenelor, să controleze explicaţiile date de săteni.

După părerea lui Braun Róbert, un chestionar bine întocmit trebuie să fie concret, să excludă orice fel de elemente subiectiviste, înregistrînd nu păreri, ci fapte, întrucît scopul nu este de a colecţiona curiozităţi etno-

grafice, nici de a se afunda în trecut, ci de a întocmi situaţia exactă a realităţii.

Repetînd, în 1935, ancheta sociologică a comunei Cicir — *Maros-Csicsér, Cicir 1935-ben* (Maros-Csicsér, Cicir în 1935), *Századunk,* 1936, nr. 4—5 —, autorul nu urmăreşte întru totul faptele cuprinse în chestionarul din 1913, ceea ce nici nu ar fi fost posibil. În schimb, el compară datele privitoare la populaţie, situaţia agriculturii, alimentaţie, vestimentaţie, domeniul sanitar şi condiţiile de locuit. Pe baza confruntării celor două serii de date, semnalează anumite schimbări, ameliorări în viaţa satului, fără să califice însă transformările drept un progres absolut.

Descrierea şi interpretarea fenomenelor observate sînt şi în acest studiu oarecum accidentale, nesistematice. Unele probleme mai puţin concludente împing pe al doilea plan înfăţişarea raporturilor de clasă din satul respectiv.

Pe lîngă cele amintite, relaţiile lui Braun Róbert cu revista *Korunk* s-au concretizat într-un studiu publicat în anul 1931: *A romániai agrár kérdés* (Problema agrară în România), 1931, nr. 14. În această recenzie de ţinută ştiinţifică, Braun Róbert comentează cartea unui autor englez despre problema agrară în ţara noastră, expunîndu-şi în acest context concepţia de nuanţă georgistă.

Activitatea ştiinţifică-publicistică a lui Aradi Viktor este mai bogată decît cea a lui Braun Róbert. Sociografia, respectiv sociologia ocupă un loc de seamă în opera acestui multilateral cercetător, scriitor, redactor şi revoluţionar de profesie, organic legat de mişcarea muncitorească. Mare parte din studiile şi articolele publicate de el în *Huszadik Század* sînt dedicate analizei aspectelor social-politice ale problemei naţionale. (Aceste lucrări sînt publicate de el sub numele Erdélyi Viktor.) Aradi nutrea profunde simpatii faţă de mişcarea naţională românească, pe care o urmărea cu atentă consec-

venţă. În revista *Huszadik Század* el a iniţiat o rubrică intitulată *Nemzetiségi fejlemények* (Ce se petrece în sînul naţionalităţilor), cu intenţia de a se opune concepţiei oficiale şi şovinismului, care falsificau adevărata situaţie a naţionalităţilor în cadrul Monarhiei. Încă înainte de primul război mondial, a cutreierat regiunea Bradului **şi** a Zlatnei, descriind mizeria **şi** aservirea populaţiei din zonă. În afară de evocarea luptelor revoluţionare ale maselor româneşti din Transilvania (1437; 1784; 1848 şi figura Ecaterinei Varga), Aradi **a** criticat cu asprime politica cercurilor conducătoare ale Monarhiei faţă de naţionalităţi *(Széljegyzetek a román kérdéshez* — Marginalii la problema românească —, *Huszadik Század,* 1912).

Activitatea sociologică şi sociografică a lui Aradi Viktor s-a concretizat mai ales în lucrările apărute în revistele *A Jövő Társadalma* (Societatea viitorului) şi *Huszonegyedik Század* (Secolul XXI) aceasta din urmă apărută în propria sa redacţie (1925—1930). În articolul cu caracter programatic publicat în primul număr al revistei, Aradi arată că şi-a propus „propagarea ştiinţelor sociale". Articolul introductiv al celei de a doua serii reînnoieşte afirmaţia că revista intenţionează să înfăţişeze evenimentele prin prisma sociologiei.

Cu mijloacele modeste care îi stăteau la îndemînă, revista s-a dedicat în mod consecvent acestor obiective. La rubrica *A társadalomtudomány munkásai* (Activişti ai sociologiei) s-au publicat portrete ale lui Durkheim, Bakunin, Bălcescu. Rubrica intitulată *Társadalomtudományi Szeminárium* (Seminar sociologic) prezenta cititorilor noţiunile fundamentale ale sociologiei. Dintre scrierile lui Aradi Viktor, relevăm două reportaje sociografice, ambele ducînd mai departe cercetările sale începute în paginile revistei *Huszadik Század: Tegnap és ma* (Ieri şi azi) (septembrie 1925) demasca mizeria în care trăia ţărănimea maramureşană, confruntînd cele constatate cu datele pe care le publicase într-un repor-

taj din 1913, în *Huszadik Század;* cel de al doilea, *Mócok földje* (Pămîntul moţilor) (octombrie 1926), da o imagine cuprinzătoare şi veridică a zonei superioare a Arieşului, cu suferinţele şi luptele locuitorilor ei.

În persoana deschizătorilor de drum din domeniul sociografiei noastre avem, aşadar, cercetători care ne-au lăsat o moştenire de preţ pentru înfăptuirea sarcinilor ce ne stau în faţă azi, în domeniul autocunoaşterii. Cele mai de seamă elemente ale acestei moşteniri sînt următoarele: 1. experimentarea metodologiei sociografice; 2. o angajare socială plină de pasiune, solidaritatea cu masele şi naţionalităţile oprimate; 3. atenţia deosebită acordată problemei naţionale; 4. un efort consecvent depus pentru cunoaşterea realităţilor poporului român, pentru crearea de legături cu cercetătorii sociologi români. (Astfel, Braun Róbert a scris cu deosebită căldură despre cartea lui C. Dobrogeanu-Gherea *Neoiobăgia* / *Huszadik Század,* 1911, p. 626/, iar cu ocazia celei de a doua anchete întreprinse la Cicir a ţinut să ia cunoştinţă îndeaproape de cercetările profesorului Gusti, dîndu-le de asemenea o înaltă apreciere.) 5. o temeinică cunoaştere a literaturii sociologice din străinătate; 6. orientarea marxistă (mai ales în cazul lui Aradi Viktor).

Sociologia maghiară din România anilor premergători eliberării devine, după 1930, o adevărată mişcare exprimînd radicalizarea tinerei generaţii. Activitatea sociografică a lui Braun Róbert şi Aradi Viktor era deja organic legată de acea grupare de intelectuali progresişti pe care înteţirea contradicţiilor sociale o îndruma spre sociologie sub egida Societăţii de ştiinţe sociale, a Asociaţiei liber-cugetătorilor, respectiv a Cenaclului Ga-

lilei. (De exemplu, Braun Róbert a prelucrat datele primei anchete sociografice mai ample făcute de galileişti despre situaţia studenţilor din Budapesta.) Cu două decenii după iniţiativa studenţilor care „scrutau noi orizonturi", în alte condiţii, sociologia devine din nou „un strigăt de luptă" (expresia lui Jászi Oszkár) pentru tinerii intelectuali din Transilvania. Povara gravei crize economice apăsa din ce în ce mai mult pe umerii tinerilor profesori, avocaţi şi medici ajunşi să împărtăşească soarta minoritară: existenţa şi viitorul lor deveneau nesigure. Dacă intelectualitatea maghiară din anii '20 căuta în literatură şi în umanismul transilvanist mobilul ideologic al existenţei şi menirii sale, noua generaţie este intens preocupată de problemele sociale. Această generaţie, constatînnd impasul conceptului de literatură „în sine", aştepta acum ca sociologia să dea îndrumări şi răspuns problemelor sale de extremă stringenţă. Reprezentanţii ei s-au îndepărtat (chiar dacă procesul nu a fost consecvent) de ideologia claselor apuse, abordînd cu „febrilă rîvnă analiza ştiinţifică a societăţii maghiare"[4].

Cauza mai profundă a trezirii interesului pentru sociologie trebuie căutată, evident, în condiţiile sociale şi naţionale care au determinat conştiinţa acestei generaţii. Este neîndoielnic că, îndreptîndu-se spre popor, tinerii intelectuali, fără putinţa de a se încadra în servicii de stat, ameninţaţi de şomaj intelectual, căutau şi un sprijin, o bază materială. Această împrejurare, de care purtătorii de cuvînt ai generaţiei în cauză erau conştienţi, nu scade cu nimic din semnificaţia morală a orientării lor, în schimb aruncă lumină asupra fundalului social al mişcării pe care o reprezentau.

Nu au lipsit, fireşte, nici factorii stimulenţi de ordin spiritual. Era de presupus ca sociografii de la *Erdélyi Fiatalok* şi *Hitel* să nu-şi fi recunoscut modelul călăuzitor în tradiţia revistei *Huszadik Század.* Ei au mai degrabă o atitudine negativă faţă de această moştenire.

Totodată, se opuneau şi orientării revistei *Korunk.* Totuşi, Szabó T. Attila, făcînd observaţii critice — discutabile — despre sociologia practicată în paginile revistei lui Jászi Oszkár şi în cea a lui Gaál Gábor, recunoaşte meritele anchetei lui Turnowsky Sándor care a repetat studiul sociografic al lui Braun Róbert despre muncitorii tîrgumureşeni, la fel şi ale studiului, apărut în *Korunk* (8/1933), întocmit de către Dezséri György (Jancsó Elemér) despre clasa de mijloc maghiară din Transilvania[5].

Opoziţia amintită marca orientarea ideologică a revistelor menţionate, respectiv iradierea unor mişcări şi şcoli care le-au influenţat. Aici nu ne gîndim numai la remarcabili antecesori ai cercetărilor noastre sociologice, cum au fost Benkő József, Kővári László, Orbán Balázs. Drept coordonate spirituale autohtone ale acestei orientări a sociografiei maghiare din România în perioada interbelică pot fi considerate activitatea şcolii sociologice bucureştene a lui Dimitrie Gusti şi mişcarea săsească a taberelor de muncă pentru tineret. În afară de acestea două constatăm o înrudire între *Bartha Miklós Társaság* (Societatea Bartha Miklós), mişcarea *Sarló* (Secera) din Slovacia, precum şi între poporaniştii din Ungaria şi sociografii rurali transilvăneni. Elemente de legătură reprezintă şi influenţa lui Ady, Szabó Dezső şi Móricz Zsigmond. Toate aceste înrudiri şi influenţe se datoresc faptului că orientarea în discuţie concepea studiul sociografic în primul rînd, aproape cu exclusivitate, drept o cercetare a realităţilor satului, ale ţărănimii.

Activitatea în mediul rural, respectiv cercetarea sociologică a satului, care făcea parte integrantă din prima, apare pentru întîia oară din punct de vedere cronologic, ca sarcină de primă importanţă, în cadrul activităţii desfăşurate de societatea *Erdélyi Fiatalok.*

Seminarul rural al acestei societăţi a fost creat în noiembrie 1930, avînd scopul de a cerceta din punct de vedere ştiinţific problema satului. Colectivul de lucru a fixat concursuri tematice, organiza conferinţe şi discuţii, iniţia cercetări sistematice, iar rezultatele erau publicate în seria intitulată *Falu-Füzetek* (Caiete rurale).

Pe lîngă influenţele ideologice deja amintite, concepţia, de esenţă narodnică, exprimă poziţia acelei categorii a tinerei intelectualităţi făcînd parte din pătura de mijloc, în criză, care îşi concepea prezentul şi viitorul apropiindu-se de masele muncitoare, mai ales de cele săteşti. Această poziţie era sugerată şi de modelul teoretic ce şi l-au făurit ei despre stratificarea socială a naţionalităţii maghiare din România. Conform acestei concepţii, naţionalitatea maghiară din Transilvania este un grup etnic cu două straturi. Vechea pătură conducătoare — marea şi mica moşierime, precum şi funcţionărimea — a fost distrusă, locul ei fiind luat de „clasa de mijloc". Această formulă socială conţinea fără îndoială un sîmbure real. Fapt este că 72—73% din naţionalitatea maghiară a Transilvaniei locuiau la ţară; de asemenea este indiscutabil că puterea economică şi politică a vechilor clase şi pături dominante a fost puternic zguduită sau chiar lichidată. În schimb, discutabil este acel conţinut al categoriei de „popor" în care, spre exemplu, comercianţii şi muncitorii aveau aceeaşi greutate specifică, şi mai discutabil este rolul conducător revendicat de intelectualitate. Este limpede că aceia care au alcătuit modelul pe care l-am înfăţişat nu înţelegeau funcţia clasei muncitoare în dezvoltarea naţionalităţii într-o societate modernă. Ei nu vedeau clar, respectiv muşamalizau efectul polarizator al contradicţiilor interne manifestate şi în cadrul social al naţionalităţii.

Ceea ce însă trebuie apreciat este interpretarea în sens nou a raportului dintre intelectualitate şi popor, optică în care cărturarilor le revine o răspundere pen-

tru problemele sociale şi naţionale ale maselor populare. Această intelectualitate renunţă la tendinţele „aristocratice", „de castă" mai vechi. În calitate de intelectualitate angajată, îşi recunoaşte menirea în slujirea poporului: aflîndu-se în mijlocul poporului, vrea să muncească, să creeze şi să trăiască pentru popor. Desigur, această slujire a poporului nu este sinonimă cu participarea la lupta revoluţionară a oamenilor muncii în frunte cu clasa muncitoare. Este vorba despre o acţiune de educare a poporului, de salvare a satelor, în interesul ridicării ţărănimii.

Ideologia cenaclului *Erdélyi Fiatalok* este o ideologie eclectică caracteristică aşa-numitei „căi de mijloc". Eclectismul ei se manifesta prin alăturarea democratismului revoluţionar al lui Ady şi Móricz, a poporanismului de colorit etnic al lui Szabó Dezső, spiritului de „autorevizie" al lui Makkai Sándor şi concepţiei şcolii monografice a lui Gusti. Ideologia aceasta prelua ideea solidarităţii popoarelor dunărene. Dar în această sferă de idei şi-a făcut drum — în direct legătură cu realităţile populare — şi marxismul. În strînsoarea marii crize, sub influenţa radicalizării maselor, a început să se descompună şi cenaclul *Erdélyi Fiatalok.* În cursul diferenţierii interne, se formează şi apoi se separă acel grup de stînga care se orientează spre mişcarea muncitorească, spre marxism, înfiinţînd revista *Falvak Népe* (Poporul satelor), iar apoi *Uniunea Oamenilor Muncii Maghiari.* În cadrul polarizării, are loc o distanţare şi spre dreapta. În toamna anului 1933, activitatea Seminarului rural se împotmoleşte, însă nucleul centrist al vechii echipe de la *Erdélyi Fiatalok* se menţine pe vechile poziţii, refuzînd să se apropie de iniţiatorii *Întîlnirii de la Tîrgu Mureş* care îşi propunea să realizeze o solidaritate democratică a naţionalităţii.

Materialele care oglindesc activitatea sociologică rurală desfăşurată de *Erdélyi Fiatalok* sînt de o valoare surprinzător de inegală. Cantitativ, net predominante

sînt articolele programatice, manifestele şi materialele cu caracter polemic, precum şi informaţiile despre iniţiative asemănătoare. Din acest gen de materiale se remarcă scrierile lui Balázs Ferenc, Debreczeni László, Jancsó Béla, Jancsó Elemér, László Dezső. În schimb, articolele dedicate cercetărilor propriu-zise par astăzi deficitare atît cantitativ, cît şi calitativ, ceea ce indică evident carenţele teoretice şi metodologice, lipsa de experienţă a colectivului de lucru.

Un loc deosebit trebuie acordat însă studiului lui Mikó Imre *Az erdélyi falu és a nemzetiségi kérdés* (Satul transilvan şi problema naţională; Cluj, 1932), apărut în seria *Falu-Füzetek*, o lucrare, fără îndoială, cu caracter de pionierat, ale cărei valoare şi valabilitate sînt asigurate de fericita îmbinare a aplicării materialismului istoric cu cele mai bune realizări ale şcolii transilvănene de istorie locală.

Autorul pleacă de la prezentarea a nouă comune aflate la hotarul dintre fostele judeţe Cojocna şi Someş. Studiul este totuşi adecvat generalizării, întrucît, pe de o parte, schiţează imaginea comunelor respective în cadrul istoriei sociale şi naţionale a Transilvaniei, iar pe de alta, face posibile şi comparaţiile, confruntările. Cartea concepe problema naţională şi a naţionalităţilor ca o parte integrantă a evoluţiei sociale, iar studierea ei ca un obiectiv caracteristic domeniului ştiinţelor sociale.

Lucrarea lui Mikó se remarcă şi din punct de vedere metodologic. Autorul se bazează în metodologia sa pe teza că problema naţionalităţii poate fi înfăţişată în secţiune longitudinală printr-o selecţie de date aferente luate din istoria rurală; din aceste date poate fi cunoscut modul în care a evoluat situaţia naţionalităţii, ceea ce — după părerea sa — conferă o justă perspectivă pentru trasarea secţiunii transversale a problemei, constînd în schiţa situaţiei sociale existente la un mo-

ment dat. Fara îndoială, problema naţionalităţilor constituie în bună măsura o problemă a ţărănimii (mai ales în Răsărit), dar ea nu poate fi limitată la aceasta. Oricît de concludente ar fi aspectele naţionale ale istoriei satului transilvănean, o dezbatere de fond necesită studierea unui domeniu mai larg al realităţii. Dealtfel, Mikó nu se închistează într-o viziune îngustă a satului. El nu ignorează rolul muncitorimii, cunoaşte literatura de specialitate a problemei. Însemnătatea cărţii sale era pe vremea aceea determinată şi de faptul că introducea cititorul în teoria marxist-leninistă a problemei naţionale, pe care o şi considera — în linii mari — dătătoare de ton în lucrarea sa.

Trebuie să relevăm şi poziţia antinaţionalistă adoptată în studiul lui Mikó Imre, strădania ce străbate întreaga lucrare de a sluji colaborării dintre masele româneşti şi cele maghiare în contextul mai larg al imperativului coexistenţei.

În afară de activitatea de sociografie rurală desfăşurată sub egida cenaclului *Erdélyi Fiatalok,* o activitate asemănătoare, deşi nu sistematică, era desfăşurată de cîteva asociaţii studenţeşti cu caracter ecleziastic, ca şi în cadrul unor şcoli. Aceste manifestări însă nu se remarcă prin rezultate deosebite (cf. Venczel József *A falumunka és az erdélyi falumunkamozgalom*: Activitatea de cercetare a satelor şi mişcarea de sociografie rurală din Transilvania, Cluj, 1935). În schimb trebuie menţionată tabăra de la Băbeni, care, cu sprijinul lui Kós Károly şi sub conducerea lui Szabó T. Attila, a făcut posibilă mai ales formularea unor învăţăminte de natură etică şi practică. De asemenea, un ciclu de conferinţe de bună ţinută, din domeniul ştiinţelor sociale, a fost organizat de *Secţiunea juridică şi sociologică a Asociaţiei Muzeului Ardelean.*

În prefaţa la marea sa operă *A Székelyföld leírása* (Descriere**a** Secuimii), Orbán Balázs recomanda cu căldură cunoaşterea Transilvaniei, pentru ca acest pământ „să nu mai fie o *terra incognita*". Cercetătorii sociologi ai satelor erau animaţi şi de ideea-proiect a „descoperirii Transilvaniei" iar activitatea sociografică desfăşurată în paginile revistei *Hitel* **a** contribuit cu un remarcabil număr de realizări la conceperea unei noi „Metamorphosis Transsylvaniae". Crezul programatic al revistei era obiectivitatea, strictețea autoanalizei. Un element nou în activitatea revistei este şi rolul sporit pe care îl atribuia statisticii, ca şi extinderea atenţiei cercetătorilor asupra demografiei, alimentaţiei poporului, cooperativelor, sănătăţii publice, emigrării — la secui —, problemei enclavelor. În revista *Hitel* au văzut lumina tiparului monografii rurale şi studii comparative ale fenomenelor demografice, economice din mai multe comune. Nici realităţile oraşelor nu au scăpat atenţiei cercetătorilor. De exemplu, Sinka József prezintă situaţia tinerimii din meserii şi comerţ (3/1937).

Pentru a ne face o imagine adecvată asupra revistei *Hitel,* trebuie să remarcăm ca un fapt deosebit apariţia în paginile sale a unei monografii rurale de inspiraţie marxistă (Nonn György, *Telepes község a határmentén,* O comună de colonişti pe linia de frontieră, 2/1938), în care autorul ia atitudine împotriva propagandei hitleriste de regermanizare a celor de origine şvăbească.

Nu este vorba, bineînţeles, de a reconsidera critica principială, făcută, de pildă, de *Korunk* unor teze ale articolelor apărute în primele numere, teze expuse de unii ideologi ai revistei[6]. Autorul rîndurilor de faţă îşi menţine şi el în esenţă părerile exprimate despre „societatea naţională organizată" şi „corporatismul misionar", formulate de Albrecht Dezső[7]. Trebuie să accentuăm însă mai pregnant decît înainte că, în cursul evoluţiei ulterioare, în sînul colaboratorilor revistei a avut loc un

proces de diferenţiere, că ei au desfăşurat şi o activitate ostilă ideologilor care au făcut concesii fascismului.

Desigur, obiectivitatea ne obligă să trecem în revistă şi deficienţele manifestate în activitatea sociografilor rurali de la *Erdélyi Fiatalok* şi *Hitel.* Aceasta cu atît mai mult cu cît nici scrierile lor nu erau lipsite de observaţii autocritice (Venczel József, Szabó T. Attila). O asemenea revizie critică trebuie să ia în considerare situaţia specială minoritară a cercetătorilor maghiari ai satului transilvan, să aprecieze rolul curentului care a avut asupra lor cea mai mare influenţă (şcoala lui Dimitrie Gusti).

În ceea ce priveşte şcoala din Bucureşti, Venczel József prezintă, cu o amplă documentaţie, funcţia acesteia, ca dătătoare de exemplu demn de urmat[8]. În paginile publicaţiei *Erdélyi Fiatalok,* numeroase articole şi informări (în majoritatea lor modeste) înfăţişează metodele şi rezultatele monografiştilor. Din rîndul acestora se detaşează studiul lui Jancsó Béla, în cuprinsul căruia confruntarea cu şcoala lui Gusti determină o poziţie autocritică: „Iar noi nu sîntem în stare de ani de zile să ne desprindem din stadiul tatonărilor, al invidiei meschine, al disensiunilor confesionale, pentru ca să instituim un stil de mare ţinută, năvalnic, în domeniul pregătirii teoretice a activităţii la sate, al colecţionării datelor, al ajutorării satelor, al prelucrării şi propagandei. Ne este ruşine, profundă ruşine... Dar vom şti oare să facem o forţă din această ruşine îndreptăţită, pentru a desfăşura la sate o activitate nouă, de mare anvergură, mai temeinică, mai însufleţită şi mai dezinteresată?”[9]

Pe lîngă baza ideologică narodnicistă, deficienţele activităţii de cercetare a satului desfăşurate de tinerii maghiari din Transilvania au şi alte cauze. Nu s-a reuşit să se creeze un cadru organizatoric-instituţional solid; deşi la seminariile rurale au participat numeroşi auditori, de multe ori entuziasmul a fost efemer. Existau

foarte puţini specialişti competenţi, romantismul nu putea suplini lipsa unor asemenea specialişti. Nu se făcea o pregătire şi îndrumare ştiinţifică corespunzătoare, o planificare, o îmbinare a muncii teoretice cu cea practică. Exemplul şcolii lui Gusti nu şi-a găsit aşadar adepţi sub toate aspectele. Desigur, nu trebuie să uităm că, în vreme ce colaboratorii şcolii din Bucureşti beneficiau de considerabile fonduri financiare, ca şi de sprijinul autorităţilor, cercetătorii minoritari nu aveau asemenea avantaje. În acest sens este elocvent că autorizaţia pentru munca de teren a fost obţinută numai după îndelungi eforturi şi prin intervenţia personală a profesorului Gusti, pentru ca după scurt timp să fie retrasă de către ministerul de interne. La cursul de la Stăneşti al sociografilor rurali români (1937) au luat parte şi cercetători maghiari, iar prestigioasa revistă a şcolii din Bucureşti, *Sociologie românească,* publica cu regularitate referate, recenzii de cărţi, din pana unor autori maghiari (Venczel József, Váró György, Tomori Viola, Bakk Péter), în care cititorii erau informaţi mai ales despre cercetările sociografiei rurale din Ungaria.

Între sociografii maghiari din România şi şcoala profesorului Gusti s-au stabilit deci legături intime. Sociografii rurali maghiari au putut învăţa mult de la colegii lor români, deşi — din motive independente de ei — nu puteau aplica metodele lor de mare anvergură. Pe urmele exemplului oferit, ei trebuiau să se mulţumească prin a-şi crea propria lor tehnică potrivit posibilităţilor modeste de care dispuneau. Din partea sociografilor de la *Erdélyi Fiatalok* şi *Hitel* lipsea şi o atitudine critică. Numai la Venczel József întîlnim tendinţa de a interpreta şi aplica în mod creator metodologia şcolii lui Gusti.

În schimb, legătura era foarte utilă şi rodnică pentru a se crea contacte între sociografii rurali români şi cei din Ungaria. Este certă contribuţia substanţială a sociografilor rurali din Transilvania la cunoaşterea şi apre-

cierea activităţii desfăşurate de şcoala profesorului Gusti în rîndul scriitorilor poporanişti. Un serviciu analog îl făceau sociografii noştri în ceea ce priveşte informarea specialiştilor şi amatorilor români asupra activităţii sociografice din ţara vecină. (Aici avem în vedere studiul sociologului Markos András din Cluj *A monografikus iskola* — Şcoala monografică — Budapesta, 1942, o prezentare temeinică, sistematică a teoriei şi metodologiei lui Dimitrie Gusti.) Bineînţeles că informaţiile despre şcoala din Bucureşti au ajuns în Ungaria nu numai prin filiera amintită. Studiile substanţiale ale lui Ortutay Gyula şi Lükő Gábor despre metoda monografică se bazau, desigur, pe o documentare nemijlocită, iar Németh László, pe baza călătoriei în România şi a impresiilor culese în cursul întîlnirii cu Dimitrie Gusti, scria: „Activitatea sociologică a profesorului Gusti este, cred, cea mai mare sforţare pe care o face tînăra România.[10]

Interesul pe care conflictele sociale şi problemele naţionalităţilor l-au trezit pentru sociologie nu s-a manifestat numai prin efectuarea de anchete sociografice. La noi, dincolo de faptul că cercetătorii şi-au dat seama de caracterul specific sociologic al studierii problemei naţionale, a fost vizată şi crearea unei aşa-zise *sociologii minoritare.* În cadrul examinării fundamentului sociologic al autocunoaşterii la nivelul epocii noastre, nu putem trece nici peste această iniţiativă, măcar că ea nu a fost urmată de o activitate rodnică, iar fundamentarea teoretică a propunerii privitoare la noua disciplină de specialitate s-a dovedit eronată.

Fapt interesant şi totodată caracteristic, iniţiatorii nu erau specialişti în sociologie. Asztalos Miklós, primul care a formulat ideea, era istoric, iar Sulyok István, care mai tîrziu a sprijinit-o, politician şi publicist. Dintre cei doi, primul era, fireşte, un cercetător mai de talie şi cu prestigiu.

Studiul lui Asztalos Miklós[11], după mărturia însăşi a titlului, îşi alege ca punct de reper aspectul istoric al temei. Dezbătînd modalităţile de înfiinţare a unui „Institut al minorităţilor", Asztalos analizează îndatoririle istoricilor minoritari. După ce trasează o linie de demarcaţie între părerile sale şi interpretarea iredentistă a acestor îndatoriri, arată că problema minoritară „este în realitatea sa vie... o problemă socială". Aşa fiind, studierea ei este de competenţa sociologiei, iar istoricul trebuie şi el să-şi însuşească punctul de vedere sociologic: „Istoriografia minoritară poate avea un singur punct de vedere, pe cel sociologic!" Relaţia dintre istoriografie şi sociologie însă nu se manifesta numai în această identitate a punctelor de vedere. Asztalos afirmă că între cele două ramuri ale cercetării există un raport de subordonare. Aici, el specifică necesitatea închegării unei noi discipline speciale, respectiv procesul ei de formare: „Istoriografia minoritară constituie un mijloc auxiliar al cercetării sociologice minoritare, această ramură sociologică în curs de formare." Pînă aici, în linii mari, trebuie să fim de acord cu logica lui Asztalos. Nu putem accepta însă concepţia sa organicistă despre societate, concepţie care, interpretînd în mod special tezele lui Darwin, Haeckel şi De Vries, califică comunitatea omenească şi, în cadrul ei, aşa-numita societate cu rase amestecate, drept structură biologică. În acest sens, el enunţă că „istoricul minoritar nu poate fi decît paleontologul societăţilor cu rase mixte."

Analogia — neştiinţifică şi de mult depăşită de sociologia contemporană — între societatea omenească şi organismele vii îl duce pe Asztalos la formularea cîtorva teze banale, considerînd, conform acestei concepţii, istoriografia şi sociologia minoritară mai degrabă ca ştiinţe ale naturii. Atît pe plan teoretic, cît şi metodologic, această viziune organicistă nu putea să nu gîtuie însăşi iniţiativa, care însă corespundea unei reale nevoi sociale.

La cîţiva ani după ce, în amintitul studiu al lui Asztalos, problema fusese pusă, Sulyok István îşi expune şi el părerea despre necesitatea unei sociologii minoritare[12]. Sulyok consideră societatea minoritară o comunitate închisă, pe care doreşte să o slujească prin studii sociologice, pentru satisfacerea necesităţilor ei practice, organizatorice. Deşi admitem că un grup etnic ajuns în situaţie minoritară constituie o entitate deosebită, nu ne putem însuşi teza lui Sulyok despre caracterul închis al comunităţii minoritare, ceea ce nu numai că este teoretic imposibil în condiţiile înaltului grad de mobilitate al societăţii moderne, ci oferă justificări pentru izolare, pentru închistarea naţionalistă. La fel, trebuie respinsă, respectiv nuanţată continuarea argumentaţiei lui Sulyok despre unitatea internă a unei comunităţi minoritare închise. El deduce necesitatea unităţii minoritare din următoarea analiză socială: „...întreaga comunitate minoritară, implicit toate stratificările sale interne, în ansamblu şi în totalitate, ajunge într-o situaţie specială de clasă, oprimată şi ignorată, în timp ce fiecare categorie socială a naţiunii majoritare prezintă în comparaţie cu treapta minoritară corespunzătoare toate notele caracteristice situaţiilor clasei privilegiate. Din această relaţie izvorăşte o nouă sursă a solidarităţii sociale, care.... oferă teren propice transbordării prăpăstiilor stratificării sociale determinate de contradicţiile de interese economice."[13] Această analiză absolutizează anumite urmări reale ale asupririi naţionale în regimul burghezo-moşieresc, spre a fundamenta teoretic o „unitate minoritară" care, pe de o parte, ar izola pe oamenii muncii din cadrul minorităţii de cei ai naţiunii majoritare, pe de alta i-ar pune la discreţia manevrelor politice ale „propriilor" lor exploatatori. Este lesne de înţeles că sociologii şi publiciştii maghiari progresişti au respins sociologia minoritară a lui Sulyok, care furniza argumente pentru justificarea acestei „unităţi". Aşadar, *în această formulare,* sociologia minoritară nu poate fi

considerată în ansamblul ei ca făcînd parte din elementele sociologice premergătoare autocunoaşterii noastre din ziua de astăzi.

Purtătoarea tradiţiilor sociologice marxiste ale autocunoaşterii naţionalităţii a fost vechea serie a revistei *Korunk.* Revista lui Gaál Gábor a acordat întotdeauna un spaţiu larg problematicii sociologice. Încercînd să dăm o caracterizare succintă a materialelor sociologice apărute în vastele serii anuale ale *Korunk*-ului, am putea spune că această preţioasă moştenire a noastră a realizat o bună sinteză între prezentarea şi critica marxistă a celor mai noi curente sociologice, stimularea gîndirii teoretice materialist-istorice şi cercetările sociologice concrete. Revista *Korunk* deschidea o fereastră spre viaţa sociologică europeană şi americană. În paginile ei au apărut analize de înalt nivel ale celor mai de seamă şcoli germane, franceze, engleze şi americane, fără ca această bogată revărsare informaţională să desfiinţeze hotarele principiale ferme, să anihileze punctul de vedere critic marxist al redacţiei.

Este caracteristică legătura care există, pe de o parte, între tematica articolelor de sociologie publicate în *Korunk,* iar pe de alta între evoluţia ideologică a întregii reviste. În studiul *A Korunk eszmei kiforrása 1930—1933-ban* (Maturizarea ideologică a revistei Korunk între 1930—1933), (Nyelv- és Irodalomtudományi Közlemények, 2/1968), Balogh Edgár analizează rolul investigaţiei sociologice întreprinse în special în domeniul problemei ţărăneşti, în cel al clasei de mijloc şi al problemei naţionale, în acel proces de evoluţie în sens pozitiv, în cursul căruia revista *Korunk* a aprofundat tot mai mult realităţile ţării noastre, ajungînd să exercite o influenţă tot mai intensă asupra metamorfozei spirituale a intelectualităţii maghiare, în sensul orientării spre stînga. Dacă clarificarea în spirit marxist a probleme-

lor economico-sociale generale a fost una din cele mai importante premise şi totodată manifestări ale maturizării ideologice a revistei *Korunk,* în schimb sprijinirea cercetărilor sociologice concrete şi urmărirea atentă a întregului lor complex — atît în manifestările sale interne, cît şi în cele de peste hotare — au constituit factori de intensificare a eficienţei revistei, sub semnul ancorării în mediul realităţilor româneşti.

Din materialul sociologic apărut în *Korunk* ne vom referi acum numai la articolele legate indirect sau direct de cercetările sociologice din România. În acest sens, un merit deosebit al practicii redacţionale a lui Gaál Gábor îl constituie consecvenţa cu care urmărea dezvoltarea sociografiei româneşti şi maghiare. Atît prin această consecvenţă, cît şi prin exigenţa sa teoretică şi critică, el a acordat cel mai mare ajutor posibil sociografiei care se concretiza şi în paginile revistei *Korunk.*

Una dintre cele mai bune critici marxiste din ţara noastră asupra şcolii sociologice a lui Gusti a apărut în *Korunk*[14]; revista publica cu regularitate informaţii despre evoluţia şcolii din Bucureşti, despre Serviciul Social organizat sub auspiciile ei. Aceste articole nu se caracterizează printr-un ton admirativ, ci prin obiectivitate. Autorii scoteau în evidenţă înfăptuirile monografiştilor în dezvăluirea realităţilor ţării noastre, fără să treacă însă sub tăcere deficienţele şi erorile ideologico-metodologice.

Consecvenţa concepţiei redacţionale s-a manifestat în modul cel mai pregnant în analiza activităţii scriitorilor poporanişti şi sociografilor rurali. Se poate afirma că nu există rezultat şi fenomen (pozitiv sau negativ) în activitatea lor care să fi fost ocolit de raza penetrantă a reflectorului revistei *Korunk.* În recenzii, note, studii de sinteză, colaboratorii revistei înregistrau an de an evoluţia ideologică-politică, stratificarea internă a grupării lui Németh László, Féja Géza, Illyés Gyula, Veres Péter, Darvas József, Erdei Ferenc şi Szabó Zoltán. Ei

au salutat elanul cu care s-au lansat scriitorii poporanişti în frontul democratic, au semnalat apoi oprirea lor bruscă şi confuzia provocată în rîndul lor de iluzii, la unii de influenţa ideologiei de dreapta şi a politicii de guvernămînt. Această activitate cuprinzătoare se caracterizează prin colaborarea mai presus de frontiere a celor grupaţi în jurul revistei *Korunk.* Numele lui Kemény Gábor, Barta Lajos, Jócsik Lajos, Újvári László, Szabó Imre, Robotos Imre, Kovács Katona Jenő şi Gaál Gábor marchează nivelul înalt al acestei activităţi. Articolele dezbăteau nu numai practica cercetării sociologice, ci au pus şi soluţionat şi problema teoriei sociografiei, a sociologiei sociografiei" (Jócsik Lajos). Această colaborare „internaţională", manifestată dealtfel şi în ancheta asupra situaţiei păturilor de mijloc, constituie un element specific al activităţii de sinteză pe care o vădeşte materialul cu caracter sociologic apărut în *Korunk,* element care conferă un interes larg, sud-est-european, revistei. În ceea ce priveşte, în schimb, semnificaţia pe plan intern a amintitei activităţi, nu e greu să ne dăm seama de însemnătatea ei, mai ales dacă luăm în considerare cunoscuta influenţă a scriitorilor poporanişti asupra sociografiei săteşti maghiare din România.

În articolul (mai sus citat) despre cercetările sociologice maghiare din Transilvania, Szabó T. Attila arată că la noi „primele articole de înfăţişare a societăţii .... au apărut în *Korunk".* Rolul revistei nu se limitează însă la această prioritate. Volumele sale nu cuprind numai analiza teoretică-critică a diferitelor curente sociologice. Acele „prime articole de înfăţişare a societăţii" pe care le semnala Szabó T. Attila şi-au avut continuarea.

Este un fapt de acum cunoscut de opinia publică că sociografii revistei *Korunk* au avut meritul de a-şi fi extins cercetările şi asupra realităţilor urbane, ale clasei muncitoare. Dorim acum să scoatem în relief o altă

trăsătură a acestei munci de cercetare. Materialul sociografic apărut în *Korunk* tindea să înfăţişeze realităţile întregii ţări în transformarea lor, desigur, numai sub semnul lui *pars pro toto. Acesta este aspectul sub care revista a înfăptuit colaborarea cercetătorilor şi scriitorilor sociografi români şi maghiari din ţara noastră.* Reportajul social al lui Geo Bogza (1934) făcea o incursiune în viaţa truditorilor în adîncul galeriilor din Munţii Apuseni, studiul lui Vasile Munteanu (1936) proiecta reflectorul asupra contradicţiilor existente înlăuntrul satului transilvănean, Kovács Katona Jenő prezenta un sat sălăjan în declin (1937), Szabó Árpád relata despre maghiarii din Banat (1939), iar Szabó Zoltán descoperea Maramureşul.

Principala trăsătură a sociografiei practicate în paginile revistei *Korunk* constă — pe lîngă tematica cuprinzătoare — în concepţia marxistă a majorităţii celor ce publicau în acest domeniu. Această concepţie le-a dezvăluit aspectele realităţii sociale care rămăseseră *terra incognita* pentru sociografii din rîndul poporaniştilor. Nici activitatea celor de la *Korunk* nu este însă lipsită de deficienţe. Nu trebuie uitat că pe atunci ei nu dispuneau, nu puteau dispune de o tehnică de cercetare la zi. Anchetele le făceau de regulă singuri, în lipsă de mijloace materiale şi foarte adeseori înfruntînd faimoasa Siguranţă. Pregătirea ştiinţifică, planificarea lăsau şi aici mult de dorit. Revista *Korunk* şi personal Gaál Gábor a avut un rol de seamă în apariţia cărţii lui Bözödi György *Székely bánja* (Secuiul pătimeşte, Cluj, 1938). Revista publică mai multe fragmente din carte, al cărei titlu a fost dat tot de Gaál Gábor.

În deceniile trecute, cele mai bune tradiţii ale autocunoaşterii noastre erau legate de perioadele de flux ale cotiturilor împovărate de crize sociale, ale bătăliilor duse de forţele progresiste. În cadrul acestei moşteniri, literatura este inseparabilă de tendinţele din domeniul sociologiei.

NAŢIUNE ŞI NAŢIONALITATE ÎN OPTICĂ SOCIOLOGICĂ

Dezvoltarea ţărilor socialiste, a mişcării muncitoreşti internaţionale au ridicat o seamă de probleme teoretice esenţiale. Ce este naţiunea socialistă? Ce spune ştiinţa de astăzi despre caracterul naţional? Putem vorbi oare despre naţionalităţi socialiste? Cum se manifestă în noua orînduire, în relaţiile dintre ţările socialiste, raportul dialectic între interesele naţionale şi cerinţele internaţionalismului?

Această enumerare — care nu are pretenţia de a fi exhaustivă — a fenomenelor ce se impun cercetării o vom întregi prin revederea cronologică a activităţii ştiinţifice şi de popularizare desfăşurate pînă acum.

În primul deceniu de după eliberare, reprezentanţii ştiinţelor sociale din ţara noastră, catedrele universitare nou organizate şi lectorii din cadrul învăţămîntului de partid au considerat, în mod necesar, drept principală sarcină a lor interpretarea marxist-leninistă a problemei naţionale. Activitatea lor avea un caracter mai mult propagandistic-publicistic, urmărind în primul rînd demascarea naţionalismului burghez, elucidarea interdependenţei dintre patriotismul şi internaţionalismul socialist. Această orientare corespundea necesităţilor de atunci şi totodată reflecta nivelul teoretic dat al propagandiştilor, publiciştilor şi cadrelor didactice. Autorii

prelegerilor, studiilor şi articolelor se mulţumeau de obicei cu frecvente referiri la textele clasice. Multă vreme, tezele staliniene au reprezentat în acest domeniu adevărul absolut. De multe ori, analiza tradiţiilor naţionale era frînată de atitudini sectare, iar raportul dintre general şi particular în acest domeniu era denaturat de o viziune oarecum anaţională; trăsăturile caracteristice ale naţiunilor şi naţionalităţilor erau aproape cu totul dizolvate; în schimb se făceau referiri cu precumpănire la legităţile universal valabile, obligatorii pentru fiecare ţară.

După o perioadă de trecere, în care această problematică a rămas aproape în întregime pe planul al doilea, a avut loc un reviriment, în spiritul celui de al IX-lea Congres al Partidului Comunist Român. Dogmatismul odată în esenţă depăşit, încurajarea aplicării concrete a tezelor generale, stimularea tratării nuanţate a trecutului istoric şi a tradiţiilor au avut o influenţă rodnică şi asupra disciplinelor ştiinţifice care au raporturi directe sau indirecte cu problema naţională. Au luat avînt cercetările istorice, demografice, psihosociologia, etnografia, ştiinţele filologice. Au fost iniţiate discuţii interesante, cu un larg orizont, cuprinzînd în aria lor probleme ca: omogenizarea societăţii, noile structuri, caracterul naţional al culturii, semnificaţia politică internă şi externă a suveranităţii, rolul statului în prezent şi în viitor. S-au făcut remarcabile încercări de a defini naţiunea, conştiinţa naţională şi caracterul naţional. S-a înregistrat un adevărat salt în îmbunătăţirea documentării cu bibliografia internaţională de specialitate. Într-un cuvînt, au fost create *condiţiile* desfăşurării cercetărilor la nivelul epocii noastre. Este vorba despre condiţiile unei asemenea activităţi, întrucît, dacă luăm în considerare ponderea problemei, nivelul şi ritmul îndeplinirii sarcinilor teoretice stabilite în documentele de partid, nu putem afirma că rezultatele obţinute sînt satisfăcătoare. De asemenea, nu ne putem

mulţumi nici cu măsura participării noastre la discuţiile ce au loc pe plan mondial în domeniul diferitelor aspecte ale problemei naţionale, nici cu măsura în care au fost valorificate critic metodele şi ipotezele respective ale autorilor nemarxişti.

Este un adevăr îndeobşte cunoscut că posibilităţile favorabile nu se transformă de la sine în realităţi. În acest scop sînt necesare proiecte de cercetare care să aibă la bază o concepţie clară, sînt necesare procedee şi un cadru instituţional la nivelul epocii, şi, înainte de toate, este nevoie de munca însufleţită şi perseverentă a unor specialişti bine pregătiţi.

Nu poate fi neglijată nici clarificarea dilemelor ce provin din diferenţierea continuă a ştiinţelor sociologice moderne, din polivalenţa fenomenului examinat. Care este disciplina cea mai adecvată cercetării problemei naţionale?

înainte de a răspunde la această întrebare, să vedem care sînt soluţiile propuse pînă acum, să trecem în revistă realizările obţinute de ştiinţele care cercetează feluritele aspecte ale problemaiticii naţionale.

Abordarea tradiţională (mai ales cu scopuri didactice) a problemei naţionale a fost asigurată de capitolele corespunzătoare ale materialismului istoric, respectiv ale socialismului ştiinţific. În general acesta este cadrul adoptat în studiile ale căror autori (Tudor Bugnariu, Ion Ceterchi, Nicolae Corbu, Elena Florea, Ana Gavrilă, Constantin Mitea, Dumitru Mazilu, M. Marian, Constantin Popovici, Ion Rebedeu) se ocupă — în primul rînd pe planul generalizărilor teoretice, cu referiri la texte clasice şi la documentele de partid — de noţiunea de naţiune, evoluţia noţiunii marxiste a naţiunii, conştiinţa şi caracterul naţional, relaţia continuitate-discontinuitate în dezvoltarea socialistă a naţiunii române, formarea statului naţional şi a naţiunii române, soluţionarea problemei naţionale.

În anii din urmă au apărut numeroase lucrări istorice despre anul 1848, mişcarea naţională românească din secolul trecut, personalităţile reprezentative ale ideii de unitate naţională a românilor, prăbuşirea monarhiei habsburgice. În aceste cărţi sînt tratate, desigur, pe larg relaţiile româno-maghiare în cadrul coordonatelor istorico-politice date, însă unii istorici nu au acordat pînă acum atenţia cuvenită acestor relaţii în perioada interbelică. În schimb, rezultate de seamă au fost obţinute de cercetătorii influenţelor reciproce româno-maghiare pe tărîm cultural (Dávid Gyula, Engel Károly). Un nou avînt se înregistrează şi în domeniul istoriei locale.

Cercetătorii istoriei partidului şi a mişcării muncitoreşti au publicat numeroase contribuţii la istoricul luptei împotriva regimului de asuprire naţională. Comemorarea unor evenimente a prilejuit reconsiderarea unor aspecte importante, ca de pildă Întîlnirea de la Tîrgu Mureş şi lupta ceangăilor din Valea Ghimeşului. Aceste materiale cu caracter comemorativ au scos la lumină date de mare însemnătate care îmbogăţesc diferite capitole ale unei viitoare istorii a luptelor naţionale.

De asemenea, bune perspective se arată în privinţa analizei vieţii ideologice în perioada dintre cele două războaie mondiale; o sarcină de mare urgenţă o constituie şi reluarea critică a problemei curentelor, instituţiilor şi periodicelor social-culturale maghiare şi germane. Studiile apărute în acest domeniu (datorate lui Balogh Edgár, Benkő Samu, Nagy György, Tóth Sándor şi alţii) jalonează aspectele care trebuie elucidate, ca, de pildă, prelucrarea cu caracter monografic a activităţii revistelor *Korunk, Magyar Kisebbség* (Minoritatea maghiară), *Hitel, Helikon, Erdélyi Fiatalok* şi *Erdélyi Múzeum* (Muzeul ardelean).

Este astăzi îndeobşte ştiut că în autocunoaşterea şi trezirea la conştiinţa propriei entităţi a naţionalităţii maghiare din România un rol deosebit de important îl au lingvistica şi teoria literară, precum şi etnografia.

Este vorba aici despre funcţia unor discipline anume dedicate cercetării caracteristicilor unei naţionalităţi. În privinţa aceasta, cercetătorii maghiari din patria noastră au obţinut numeroase rezultate remarcabile în toate cele trei discipline amintite. Trebuie să relevăm meritele istoricilor literari în studierea trăsăturilor caracteristice ale literaturii maghiare din România; numeroase concluzii desprinse de ei din acest studiu pot fi utilizate de teoria problemei naţionale.

Această sumară trecere în revistă nu dă şi nici nu poate da o soluţie unică dilemelor menţionate. Într-adevăr, problema naţiunii şi a naţionalităţii nu poate fi introdusă cu forţa în patul procustian al unei anumite discipline ştiinţifice. În studierea acestui grup de fenomene — reclamînd prin excelenţă o tratare cu caracter interdisciplinar — este necesară armonizarea activităţii istoricilor, demografilor, sociologilor, etnografilor, filologilor, economiştilor, politologilor, sociopsihologilor, juriştilor şi istoricilor literari. O asemenea cercetare, diversă prin diviziunea naturală a muncii, diviziune bazată pe specificul limbii şi culturii şi pe sfera intereselor fiecărui cercetător, va trebui să se desfăşoare ca activitate colectivă a cercetătorilor maghiari şi germani în colaborare cu specialiştii români. Rezultatele ei vor putea îndeplini cu eficienţă un rol integrator în dezvoltarea conştiinţei cetăţeneşti socialiste, care, în acelaşi timp, în context est-european şi chiar mai larg, va sluji prieteniei între popoare.

Care sînt, în această multilaterală activitate ştiinţifică, sarcinile sociologiei?

Argumentele care justifică existenţa sociologiei marxiste bazate pe materialismul istoric oferă — mutatis mutandis — puncte de reper pentru formularea unui răspuns la această întrebare. La nivelul actual al dezvoltării, al nevoilor sociale reale, nu putem consi-

dera satisfăcătoare soluţiile teziste date, şi în domeniul problemei naţionale, de către materialismul istoric cu caracter filozofic. Desigur, nu este vorba despre o perimare globală a consideraţiilor teoretice ale marxismului privind formarea naţiunii, succesiunea istorică a diferitelor comunităţi şi soluţionarea problemei naţionale. Eliberate de sedimentele scolastico-apologetice, ele îşi păstrează valoarea orientativă pentru continuarea cercetărilor şi pe tărîmul aplicabilităţii practice. Fapt este însă că acea realitate socială pe care amintitele teze o generalizeră în caracterul ei istoriceşte determinat este expusă unor schimbări neîncetate. De aici urmează necesitatea de a urmări cu ajutorul cercetărilor sociologice concrete relaţiile şi grupurile etnice, cît şi fenomenele intervenite pe parcurs, în dinamica lor spaţială şi temporală. Dealtfel, analiza tradiţională făcută în cadrul materialismului istoric nu cuprindea în orbita sa o serie de fenomene importante atît din punct de vedere teoretic, cît şi practic (de exemplu, prejudecăţile naţionale, psihicul şi caracterul naţional, rolul intelectualităţii în confirmarea conştiinţei de *noi,* corelaţia dintre mobilitatea socială şi situaţia naţionalităţilor). Ele nu pot fi evitate, iar literatura respectivă cu caracter nemarxist se ridică deja la un volum foarte mare. Este evidentă influenţa rodnică pe care aceste cercetări, efectuate pe o arie vastă, cu metode moderne, pot să o aibă asupra generalizărilor în domeniul teoriei sociale. În sfîrşit, să nu uităm că în cercetarea interdisciplinară a problemei naţiunii şi naţionalităţii este nevoie de o ştiinţă cu profil special, care să-şi asume rolul de a centraliza, coordona şi sintetiza rezultatele obţinute, avîndu-se în vedere că multiplele aspecte demografice, psihosociologice, culturale ale raporturilor şi grupurilor etnice constituie în ultimă instanţă o realitate socială.

Oare sociologia marxistă este pregătită pentru a îndeplini un asemenea rol? Trebuie să precizăm de la

bun început că analiza sociologică marxistă a raporturilor etnice se află încă într-o fază incipientă. Deşi Marx nu a elaborat o teorie completă a naţiunii, el a expus numeroase teze legate de această problemă. Lenin — după cum se ştie — a acordat o mare atenţie problemei naţiunii şi naţionalităţii atît în ţările capitaliste dezvoltate, cît şi în colonii şi în cadrul tinerei orînduiri socialiste. De aceea, o cerinţă îndreptăţită este aceea ca fundamentarea sociologiei marxiste moderne a problemei naţionale să apeleze la opiniile cuprinse implicit în concepţia lui Marx, ca şi la moştenirea leninistă. În ceea ce priveşte, în schimb, cercetările concrete ale fenomenelor concrete, se cuvine să clarificăm direcţia în care trebuie îndreptate cercetările specializate. Aceasta pune, pe de o parte, problema de a vedea care sînt fenomenele şi problemele ce trebuie examinate, iar pe de alta ne obligă să optăm pentru competenţa uneia dintre sociologiile speciale.

În chestiunea din urmă nu există încă o concepţie unitară. Astfel, Jan Szczepanski consideră că raporturile etnice şi rasiale trebuie studiate în cadrul unui domeniu ştiinţific special[1], în vreme ce alţii sînt de părere că ele ar fi de competenţa sociologiei politice. În cursul discuţiilor trebuie luate în considerare, desigur, şi părerile autorilor nemarxişti. De exemplu, profesorul Don Marindale din Minnesota socoteşte că problemei caracterului naţional trebuie să i se dedice un domeniu sociologic aparte[2]. Sociologul vest-german Ralf Dahrendorf, pe baza unor criterii formale, încadrează raportul dintre stat şi minorităţile etnice într-un careu al tabelului său referitor la categoriile conflictelor de grup[3]. După părerea lui Roger Bastide, sociologia raporturilor etnice aparţine cercetării relaţiilor conflictuale între grupurile sociale[4]. Cercetările de grup aflate la modă în sociologia burgheză actuală studiază minorităţile în cadrul categoriei aşa-ziselor formaţiuni O. (Formaţiunile O sînt instituţii în care comportamentul uman este determinat

de ideile participanţilor despre rînduielile sociale.) Georges Gurvitch, deşi nu o enunţă expres, repartizează grupurile etnice — printre altele, şi în scopul analizei — în categoria „sociologică profundă" definită printr-o anumită orientare a comportamentului colectiv, a asumării unui rol social şi a simbolurilor[5]. În schimb, sociografii olandezi consideră vechiul gen al sociografiei ca fiind prin excelenţă adecvat studierii minorităţilor[6]. După părerea lor, sociografia contribuie la creaţia sociologică teoretică, printre altele, prin dezvăluirea trăsăturilor specifice ale popoarelor, naţiunilor şi naţionalităţilor, prin incursiunea ce o face în multiplicitatea societăţii omeneşti. Pe această cale, ea contribuie şi la elaborarea „teoriilor de grad mediu" preconizate de Merton. Sociologul american Robert K. Merton — după cum se ştie — califică drept teorii de grad mediu pe acelea care fac operă de mijlocire între cercetările zilnice de rutină şi teoretizările de anvergură. În această optică realistă — afirmă amintitul sociolog — s-ar putea obţine rezultate şi în privinţa cercetării dinamicii de interese a grupurilor aflate în conflict. În Apus se poartă discuţii despre competenţa imagologiei, a demopsihologiei, a etnografiei şi a antropologiei culturale, despre colaborarea acestor discipline cu sociologia în ce priveşte cercetarea trăsăturilor etnice specifice.

Sociologia menită să sintetizeze şi diferitele ramuri ale ştiinţelor sociale care se ocupă de caracterul etnic trebuie să înfrunte şi ea dificultăţile datorate ramificării tot mai complexe a cercetării ştiinţifice. Istoria ştiinţelor arată însă că cele mai multe iniţiative ştiinţifice deschizătoare de drum au fost însoţite de discuţii asemănătoare. De altfel, deosebirile de păreri nu pun sub semnul întrebării rolul opticii sociologice, respectiv însemnătatea generalizării sociologice; în această privinţă, majoritatea autorilor sînt de aceeaşi opinie. Credem însă că este mult mai important să se clarifice funcţia pe care o are de îndeplinit în societatea socialistă so-

ciologia relaţiilor etnice, realizată în mai multe ramuri de cercetare ştiinţifică. Dacă pe cei care se ocupă de această ştiinţă îi considerăm intelectuali angajaţi, responsabili, este evident că activitatea lor trebuie să se îndrepte mai ales spre cunoaşterea autentică a relaţiilor etnice. În ce priveşte, în schimb, poziţia lor critică izvorîtă din esenţa marxismului, ea trebuie să servească dezvoltării, perfecţionării acestor relaţii, atît în sens sociotehnic imediat, cît şi în cel al formulării alternativelor mai îndepărtate ale evoluţiei. Apoi, nu este greu să ne dăm seama de marea contribuţie pe care o poate avea o sinteză obiectivă a realităţii tocmai pe tărîmul relaţiilor etnice atît de mult străbătute de prejudecăţi şi deformări naţionaliste, contribuţie concretizată de exemplu în lichidarea unor opinii greşit înrădăcinate în conştiinţa oamenilor.

Atunci cînd jalonăm fenomenele care trebuie lămurite, dialogul se arată indispensabil în stabilirea tematicii de cercetare şi elaborarea unei metodologii corespunzătoare. Dialogul face posibilă şi în această privinţă asimilarea moştenirii vii, autohtone şi mondiale, a ştiinţelor sociale, asigurînd totodată schimbul de păreri cu curentele contemporane nemarxiste, preluarea critică a părerilor şi metodelor de reală valoare ştiinţifică.

„Amnezia sociologică", primejdie asupra căreia a atras atenţia P. A. Sorokin, ar fi, fără îndoială, extrem de dăunătoare şi în privinţa cercetării relaţiilor etnice. Spre a evita acest prejudiciu, trebuie să ne ferim nu numai de amintita amnezie. Este necesar să se aducă corective tuturor denaturărilor care au pus în falsă lumină părerile unor sociologi remarcabili din trecut.

La noi, în Transilvania, o activitate juridică-publicistică — concretizată în numeroase cărţi şi studii — este legată în primul rînd de numele lui Balog Artur. Cu

tot caracterul perimat al sistemului juridic ce forma subiectul acestei activităţi, reconsiderarea ei critică pare şi azi utilă în anumite privinţe; astfel — pe tărîmul definiţiilor date noţiunilor de naţionalitate, minoritate naţională, sarcină teoretică a cărei soluţionare suscită şi în prezent numeroase dispute.

Pe lîngă orientarea juridică dominantă — aproape absolut — în literatura de specialitate a problemei naţionalităţilor, au fost publicate şi studii de orientare vădit sociologică.

Studiile cu caracter precumpănitor sociologic ale lui Venczel József au atras atenţia cercetătorilor sub aspect metodologic, în special prin aplicarea expertă a statisticii. Venczel a examinat cu ajutorul statisticii nu numai relaţiile demografice (ca în studiul *Öt oltmenti székely község népmozgalma* [Mutaţii demografice în cinci sate secuieşti de pe malul Oltului], *Hitel,* 1/1937), ci a încercat să stabilească şi deosebirile constitutive ale comunităţilor aparţinînd unor naţionalităţi diferite (*Erdély és az erdélyi román földreform* [Transilvania şi reforma agrară românească în Transilvania], *Hitel,* 3—4/1940—41). Deşi criteriile de stabilire a stratificării, aplicate în acest studiu structural comparativ, nu mai corespund cerinţelor ştiinţifice contemporane, studiul se remarcă prin alegerea subiectului şi prin concepţia comparatistă, întrucît una din sarcinile sociologiei marxiste a naţionalităţilor constă în dezvăluirea şi confruntarea microstructurii grupurilor etnice. Se înţelege că problemele specifice ale Secuimii nu pot lipsi din imaginea sociologică a naţionalităţii maghiare din România. De aceea, studiile lui Venczel József despre excedentul demografic din Secuime şi iradierea secuilor şi-au păstrat valoarea documentară[7].

Sociologia marxistă a grupurilor etnice nu se poate dispensa nici ea de problema enclavelor, de cercetarea acestui fenomen, care prezintă noi trăsături în condiţiile

ritmului actual al mobilității sociale. Din acest punct de vedere, trebuie să amintim mai vechea literatură a problemei, în special cercetările întreprinse de Nagy Ödön[8].

Antecedentele autohtone autentice ale sociologiei naţiunii şi naţionalităţilor le găsim însă în materialul de această natură apărut în seria veche a revistei *Korunk,* material dedicat teoriei marxiste a problemei naţionale, şi în mod special în articolele intelectualilor grupaţi în jurul organizaţiei MADOSZ, articole pătrunse de cunoaşterea realităţii, reprezentînd interesele maselor naţionalităţii maghiare şi ideea unităţii cu poporul român. Astfel, Balogh Edgár (*Korunk,* 1937, 10) releva, în spiritul Întîlnirii de la Tîrgu Mureş, necesitatea „cercetării etnografice a minorităţii", a unei sociografii specific transilvane, care să asigure — printre altele — întocmirea cadastrului minorităţii, cercetarea ştiinţifică a relaţiilor demografice de atunci, a migraţiei economice impulsionate de fenomenul urbanizării, a iradierilor de populaţie spre Moldova şi Muntenia.

Oricît de rodnic s-ar arăta sub aspect tematic şi metodologic acest dialog — manifestat în cadrul reconsiderării tradiţiilor noastre — cu trecutul, este evident că cerinţele contemporane nu ne permit să continuăm, pur şi simplu, studierea problemei naţiunii şi a naţionalităţii de acolo unde au abandonat-o înaintaşii. Nu putem trece cu vederea că nici măcar cele mai progresiste, cele mai valoroase cercetări din perioada analizată nu au depăşit nivelul de „artizanat" intelectual, de sociologie cu caracter „meşteşugăresc", asupra lipsurilor căreia atrăgea atenţia şi C. Wright Mills. Trebuie să fim deosebit de atenţi ca în studierea relaţiilor etnice — problematică grevată prin însăşi natura ei de pericolul unui etnocentrism îngust — să nu ne împotmolim

într-un folclorism provincial, departe de tendinţele sociologiei pe plan internaţional, mult sub nivelul mondial obligatoriu astăzi. Această sarcină trebuie urmărită pe deplin conştient; trebuie accentuată necesitatea depăşirii stadiului de amatorism, aplicîndu-se creator rezultatele cercetărilor desfăşurate pe plan mondial.

Cît priveşte cercetările care se fac în prezent în Apus, după cel de al doilea război mondial literatura de specialitate în domeniul relaţiilor etnice s-a amplificat considerabil. Acest interes sporit se datoreşte pe de o parte experienţei tragice a măcelului mondial, politicii fasciste de exterminare a popoarelor, iar pe de altă parte noilor mişcări şi conflicte, deja menţionate, între naţionalităţi, care îşi fac loc în ţările capitaliste dezvoltate. Un fapt caracteristic, care indică elocvent creşterea cantitativă a cercetărilor, în majoritate concrete, este acela că bibliografia — nici pe de parte completă — referitoare la cercetarea stereotipiilor conţinea încă în 1960 un număr de 250 titluri. Faţă de inflaţia cercetărilor concrete, lasă mult de dorit nivelul teoretic al cercetărilor, calitatea generalizării, ceea ce se poate explica şi prin diversele subiectivisme existente, prin caracterul discutabil al fundamentărilor ideologice. De pildă, nici măcar cercetătorii prejudecăţilor naţionale şi rasiale nu sînt întotdeauna lipsiţi de asemenea prejudecăţi. Optica a numeroşi specialişti a fost deformată de concepţia greşită că minorităţile se vor contopi complet, vor dispare în „creuzetul" civilizaţiei industriale moderne. O sursă de erori a constituit-o răspîndirea peste măsură a psihologismului care, ignorînd factorul social, găsea că unica bază a concepţiei şi atitudinii naţionaliste-rasiste rezidă în structura personalităţii, în complexele psihice ale individului.

Conceperea problemelor în discuţie sub aspect psihologic poate duce, fără îndoială, la multe ipoteze de lucru utile, la constatări valabile. Dacă însă există un

domeniu care necesită punerea de acord a punctelor de vedere sociologice cu cele psihologice, prin recunoaşterea rolului fundamental, determinant pentru strategia cercetărilor, pe care îl are poziţia sociologică, acest domeniu este tocmai cel al relaţiilor şi fenomenelor etnice. Accentuînd caracterul interdisciplinar al cercetării acestui grup fenomenologic, ne gîndim în primul rînd la colaborarea cercetătorilor aparţinînd acestor două ramuri ale ştiinţei.

În privinţa concepţiei abordării sociologice a problemelor în cauză, trebuie să menţionăm vechea sociologie de grup. Din punct de vedere istoric, ne gîndim şi la teoria social-darwinistă — greşită — a lui Ludwig Gumplowicz, despre lupta dintre rasele omeneşti. În schimb, formulările lui William Graham Sumner despre „conştiinţa de noi" formată în propriul grup *(in group)* ne oferă un punct de sprijin util. Emile Durkheim a deschis căi noi prin teza referitoare la reprezentările colective, căci acestea, manifestate ca norme sociale, exercită o mare influenţă asupra conştiinţei, afectelor şi comportamentului indivizilor. Teoria lui Charles H. Cooley, care face distincţie între grupurile primare şi cele secundare, s-a dovedit şi ea rodnică. În sfîrşit, să nu uităm de tezele lui Georg Simmel şi Alfred Vierkandt despre aşa-numita identificare cu simbolurile. Într-adevăr, identificarea cu drapelele, stemele şi cu alte simboluri constituie un factor eficient în formarea conştiinţei naţionale.

Nu putem enumera aici toate curentele sociologice moderne care par aplicabile. Dorim doar să mai facem o referire la sociologia culturii, care contribuie la cunoaşterea relaţiilor etnice prin interpretarea legăturilor şi conflictelor de ordin cultural, prin analiza procesului de asimilare culturală. Acelaşi obiectiv şi-l propun aşa-numita sociologie a evoluţiei prin cercetarea problemelor legate de popoarele eliberate de sub jugul colonial,

a problemelor noilor naţiuni, ca şi etnosociologia, care înfăţişează, cu pretenţia exhaustivităţii, realităţile unui anumit popor, ale unei naţiuni sau ale unui grup etnic.

În diferite ţări (Statele Unite ale Americii, Franţa, Italia), munca de cercetare se desfăşoară sub auspiciile unor institute ştiinţifice specializate, experienţa şi rezultatele obţinute în cadrul acestora putînd contribui de asemenea la dezvoltarea dialogului, schimbului de păreri şi contactului lipsit de prejudecăţi între popoare.

CERCETAREA SATELOR CU POPULAŢIE MIXTĂ

Dezvăluirea realităţilor existente în satele cu populaţie mixtă poate îmbogăţi cu numeroase contribuţii de seamă domeniul de cercetare situat la hotarul dintre sociologia rurală şi sociologia relaţiilor interetnice.

Deşi între problema naţională şi problema ţărănească există o relaţie tradiţională, satul nu constituie un teren exclusiv al cercetării relaţiilor interetnice, care cuprinde o arie mai largă. Dacă însă abordăm această problematică prin prisma interdependenţei între macrostructură şi microstructură, a dinamicii procesului de industrializare şi urbanizare, domeniul în cauză poate oferi date elocvente despre trecutul şi prezentul problemei naţiunii şi naţionalităţii.

Dacă ne gîndim la trecut, *istoria satelor* este, de pildă, indispensabilă studiului relaţiilor interetnice, mai cu seamă aici, în Europa de răsărit, caracterizată pînă şi în primele decenii ale secolului al XIX-lea prin prezenţa rămăşiţelor feudale (marea proprietate) şi o evoluţie naţională specifică, întîrziată, consecinţă a politicii seculare de asuprire, dusă de închisorile popoarelor: imperiul ţarist şi monarhia habsburgică. Nu trebuie uitat că împărţirea în clase antagoniste în cadrul orînduirii feudale şi-a pus amprenta la noi pe relaţiile interetnice (de exemplu: feudalul maghiar şi iobagul român în Transilvania), iar colonizările puse în slujba intereselor

imperiului şi ale marii proprietăţi au contribuit în mare măsură la formarea structurii naţionale pe aceste meleaguri. De asemenea, este mai presus de orice îndoială că, în rîndul cauzelor care au dus la izbucnirea mişcărilor ţărăneşti în feudalism şi în perioada de trecere la capitalism, protestul împotriva opresiunii sociale s-a împletit indestructibil cu cel contra asupririi naţionale.

În ceea ce priveşte, în schimb, rolul investigaţiilor rurale în analiza relaţiilor interetnice de astăzi, ne referim numai la faptul că aproape cincizeci la sută din membrii naţionalităţii maghiare din România trăiesc la ţară.

Dacă, pe lîngă aceasta, ne gîndim şi la împrejurarea că nu numai satul tradiţional, dar şi cel de astăzi, aflat într-o rapidă metamorfoză, conservă un element atît de însemnat al caracteristicilor naţiunii şi naţionalităţii cum este folclorul, ne dăm seama şi mai mult de ponderea pe care o are această investigaţie în domeniul amintit.

Desigur, cunoaşterea trecutului şi prezentului satelor constituie un domeniu care ascunde numeroase învăţăminte nu numai pentru cercetarea relaţiilor interetnice. Nici sociologia rurală nu se poate dispensa de sprijinul disciplinei amintite, care se va dovedi rodnic mai ales în cazul satelor cu populaţie mixtă.

Iată de ce este necesar ca în cadrul programului cercetărilor noastre de sociologie rurală, cercetări aflate în dezvoltare şi avînd rezultate promiţătoare, să se asigure un spaţiu mai mare satelor mixte. Aceasta înseamnă, printre altele, că *în determinarea tipurilor de sate care urmează să fie cercetate va trebui aplicat — pe lîngă criteriile de care s-a ţinut seama pînă acum — şi criteriul compoziţiei naţionale.* Fireşte că acest criteriu tipologic nou va trebui luat în considerare nu în mod izolat, absolutizat, ci în strînsă legătură cu celelalte criterii deja aplicate. Dorim să întregim în sensul acesta propunerea făcuta de Ioan I. Matei şi Mioara I.

Matei cu ocazia consfătuirii de sociologie ce a avut loc la Bucureşti între 24—26 iunie 1969, propunere care privea completarea criteriilor aplicate în analiza comunităţilor teritoriale[1].

Trecînd în revistă societăţile, respectiv sociologiile speciale adecvate analizei relaţiilor interetnice, Roger Bastide menţionează aşa-numitele societăţi industriale, în care însă — după spusele sale — caracterul naţional este pe cale de dispariţie, arătînd apoi că, tocmai din această cauză, consideră aşa-numita sociologie a dezvoltării (*sociologie du développement),* specializată în studierea ţărilor în curs de dezvoltare, drept disciplină îndreptăţită a cerceta acest grup de fenomene[2]. Satele cu populaţie mixtă, supuse influenţei exercitate de mutaţiile care au loc în România datorită ritmului rapid al industrializării, reprezintă un atare domeniu special al realităţii, a cărui cercetare poate suscita interes pe plan mondial.

O asemenea cercetare, cu perspectiva unor frumoase rezultate, nu este lipsită de antecedente. În perioada interbelică, în intenţia de a alcătui atlasul sociologic al satelor din România, şcoala sociologică monografică condusă de profesorul Dimitrie Gusti a proiectat şi cercetarea satelor cu populaţie mixtă. Pentru început, o prezentare statistică a fost dedicată compoziţiei naţionale a 37 localităţi din această categorie[3]. În studiul său dedicat fundamentării teoretice a aşa-numitei „ştiinţe a naţiunii", profesorul Gusti accentua necesitatea studierii minorităţilor conlocuitoare cu naţiunea română[4]. Această cerinţă a constituit un imbold firesc şi în activitatea sociologilor maghiari din România, care — în parte sub egida şcolii lui Gusti — au obţinut pe acest tărîm rezultate remarcabile. Ei şi-au concentrat atenţia îndeosebi asupra condiţiilor demografice, economice, politice şi culturale din satele transilvănene cu populaţie

mixtă. Cartea lui Mikó Imre[5], înfăţişînd 9 sate din regiunea de cîmpie, analiza influenţa reciprocă a popoarelor conlocuitoare, prin prisma raporturilor funciare, a familiei, a şcolii, a bisericilor etc., iar studiul lui Nagy Ödön[6], analizînd în primul rînd fenomenul asimilării, încerca din acest punct de vedere — prin generalizarea datelor recoltate dintr-un număr de 81 sate — *să determine tipurile de sate mixte.*

Doi factori hotărîtori determină în prezent viaţa şi dezvoltarea satelor cu populaţie mixtă din România, factori care, totodată, definesc direcţia şi tematica cercetărilor. Ne gîndim pe de o parte la transformarea socialistă a agriculturii, ritmul rapid al industrializării şi urbanizării, în general la înaltul grad de mobilitate socială, iar pe de alta, la urmările politicii deplinei egalităţi în drepturi şi unităţii între naţiunea română şi naţionalităţile conlocuitoare. Cercetările vor trebui proiectate şi întreprinse în contextul transformărilor ce au avut loc în macrostructura ţării noastre. Mai trebuie să ţinem seama de faptul că, pe lîngă structura fundamentală, care în ultimă instanţă are rol determinant, în societatea noastră găsim şi structuri ce nu pot fi considerate ca simple funcţii ale celei dintîi. O asemenea structură este şi compoziţia naţională şi pe naţionalităţi a societăţii.

În cercetările privind satele cu populaţie mixtă, o însemnătate fundamentală o are şi creşterea rolului comunităţilor etnice în mişcarea societăţii socialiste. Practica evoluţiei relaţiilor interetnice la noi constituie o vie dezminţire a teoriei „creuzetului" (*melting pot)* în care s-ar contopi, ar dispare minorităţile. Nu este vorba numai despre păstrarea „identităţii colective" de către marea majoritate a membrilor naţionalităţii respective (printre care şi cei ce locuiesc în sate mixte), ci — şi mai ales — despre faptul că realizările obţinute în so-

luţionarea problemei naţionale asigură dezvoltarea culturii în limba maternă, a conştiinţei specifice naţionalităţii.

În morfologia sa socială, Emile Durkheim acordă un loc de seamă împărţirii după criteriul aşezărilor. Fără sa desconsiderăm însemnătatea acestei împărţiri, socotim că, ţinînd seama de factorii geografico-istorici şi demografici, ea este determinată de structura de bază a societăţii. Pe baza acestor considerente, referindu-ne numai la criteriul compoziţiei etnice, deosebim trei grupuri de sate cu populaţie mixtă: 1. sate mixte locuite de indivizi aparţinînd majorităţii populaţiei precum şi unei naţionalităţi (populaţie româno-maghiară sau româno-germană); 2. sate populate de cei aparţinînd majorităţii populaţiei şi mai multor naţionalităţi (de pildă populaţie românească, maghiară, germană şi sîrbă); 3. sate mixte în care trăiesc membrii ai două sau trei naţionalităţi (de exemplu satele cu populaţie maghiară şi germană). O împrejurare importantă o constituie şi natura industriilor care s-au dezvoltat în apropierea satelor mixte sau în zone mai omogene din punct de vedere naţional, precum şi ritmul de industrializare şi urbanizare care exercită o influenţă directă asupra zonei respective. Acest factor, de altfel, nu poate fi scăpat din vedere nici sub aspectul urbanizării şi industrializării, el fiind luat în considerare de către cercetătorii problemei. În introducerea la volumul de studii care analizează procesul de urbanizare a zonei braşovene, Miron Constantinescu se referă la faptul că, în comparaţie cu cealaltă zonă supusă analizei, cea a Slatinei, lipsită de indivizi aparţinînd altor naţionalităţi, în împrejurimile Braşovului şi în oraşul Braşov trăieşte în număr considerabil populaţie germană şi maghiară[7]. Este limpede că, de fapt, niciodată nu avem de-a face cu o formulă pură şi valoarea euristică a acestei categorisiri o putem exploata numai dacă ţinem seama de natura satului

respectiv: industrializat, în curs de industrializare sau tradiţional, practicînd o agricultură relativ închisă. Aceasta, deoarece în cercetările relaţiilor interetnice ale satelor mixte întîlnim mai mult sporadic aşezări aparţinînd ultimei categorii.

Transformările fundamentale care au avut loc în macrostructura ţării, *modificarea structurii de bază se manifestă şi în microstructura satelor mixte.* În urma acestor „mutaţii", relaţiile de proprietate şi familiale, a căror studiere prezenta o importanţă de prim ordin în sociologia satelor mixte din vechea Românie, sînt azi mai puţin concludente din acest punct de vedere. Fapt este că sub influenţa transformării socialiste a relaţiilor de proprietate, a industrializării, s-au transformat şi funcţiile familiei. Acest proces micşorează într-un anumit sens rolul familiei pe care îl evidenţia Mikó Imre în cartea sa mai sus citată. În structura satului cooperativizat de astăzi, rolul relaţiilor de proprietate a fost înlocuit de cel din cadrul diviziunii muncii, iar această transformare a desfiinţat practic funcţia fundamentală pe care au avut-o înainte relaţiile de proprietate în formarea relaţiilor interetnice. Aceiaşi factori (la care mai trebuie adăugată revoluţia culturală ce se desfăşoară la sate) au modificat, respectiv au micşorat şi rolul relaţiilor de vecinătate, cît şi al bisericilor.

Trebuie să arătăm aici că industrializarea exercită o profundă influenţă nu numai asupra vieţii satelor cu populaţie mixtă, ci determină şi transformarea fundamentală a acelor judeţe cu populaţie maghiară majoritară care pe vremuri fuseseră lăsate în umbră — atît de către clasele stăpînitoare maghiare, cît şi de cele româneşti. Industrializarea zonelor locuite de naţionalităţi, în cadrul repartizării şi dezvoltării proporţionale a forţelor de producţie, este de mare însemnătate în soluţionarea problemei naţionale şi a naţionalităţilor. Din acest punct de vedere, considerăm că industrializarea

constituie *unul dintre fundamentele asigurării deplinei egalităţi în drepturi, ale dezvoltării cultural-umane.*

Atunci cînd vorbim despre relaţii interetnice, ne referim la raporturile existente între indivizi aparţinînd unor naţionalităţi diferite, precum şi la relaţiile între înseşi grupurile etnice, aşa cum apar aceste relaţii prin intermediul unor instituţii şi organizaţii. În studiul la care ne refeream, Roger Bastide, caracterizînd aceste relaţii, consideră natura conflictuală ca o trăsătură comună a lor. Antagonismul nu constituie însă o trăsătură ce poate fi absolutizată. Numeroşi factori de ordin istoric, economic, politic şi cultural concură la formarea caracterului acestor relaţii. În ceea ce priveşte relaţiile din satele noastre mixte, examinate din acest punct de vedere, se poate constata că, pe de o parte, convieţuirea multiseculară, tradiţiile comune ale luptei pentru libertate, pe de alta condiţiile sociale şi politice de astăzi care determină natura lor (egalitatea în drepturi, activitatea productivă comună, activităţile comune desfăşurate în diferite instituţii şi organizaţii, educaţia în spiritul patriotismului şi internaţionalismului etc.) direcţionează relaţiile în cauză nu înspre conflict, ci, dimpotrivă, în sensul adîncirii colaborării şi unităţii.

Acest proces este, dealtfel, pus în lumină de cercetările lingvistice şi etnografice de considerabilă însemnătate referitoare la influenţele reciproce româno-maghiare în domeniul lingvistic şi muzical, la bilingvism, ca şi de cele ce au în vedere portul popular şi în general modul de viaţă, relevînd înrudirile, datorate coexistenţei, între români, maghiari, germani şi sîrbi. (Cercetările lingvistice ale lui Szabó T. Attila, Blédy Géza, Márton Gyula, Gálffy Mózes, Balázs László, Zsemlyei János, Kósa Ferenc, cele de folclor ale lui Jagamas János, dr. Kós Károly, Faragó József şi Nagy Jenő.) Este în pregătire studierea relaţiilor interculturale, a fe-

nomenelor de aculturaţie. Considerăm de importanţă fundamentală examinarea relaţiilor existente în sînul brigăzilor de lucru mixte ca naţionalitate, a relaţiilor faţă de conducătorii de altă naţionalitate. Fără a ignora persistenţa unor rămăşiţe ale vechii mentalităţi, posibilitatea unor situaţii conflictuale, dorim să atragem atenţia şi asupra studierii stereotipiilor, a prejudecăţilor naţionale.

Dat fiind caracterul interdisciplinar al acestor obiective de lucru, este necesară colaborarea a diferiţi specialişti (lingvişti, folclorişti, istorici, demografi, psihologi; români, maghiari, germani). Bineînţeles, în această activitate contăm şi pe participarea scriitorilor.

UN CERCETĂTOR AL SOCIETĂŢII — ÎN SLUJBA POPORULUI

Readucerea în memoria contemporaneităţii a cărţii lui Bözödi György *Székely bánja* (Secuiul pătimeşte) constituie un prilej de meditaţie. Lucrarea, apărută în 1938, este una dintre cele mai de seamă opere, concepute în perioada interbelică, în care se înfăţişează aspecte ale realităţii populare din Transilvania. Menirea ei era de a contribui la o autocunoaştere, fără false iluzii, a maghiarilor din România, a secuilor. Sociografia nu era pentru autor o simplă colecţionare şi prezentare de fapte şi fenomene. Bözödi György nu face parte dintre sociologii de catedră care inventează teorii fără nici o legătură cu viaţa, nici nu se închină tipicăriei factologice provincialiste. Critica temerară a trecutului şi prezentului, concepţia populară realistă au trecut cartea sa în rîndul creaţiilor valoroase ale sociologiei militante.

Székely bánja constituie şi în prezent o lectură captivantă. Pregătirea ştiinţifică a autorului este dublată de o pasiune ce îndeamnă la luare de atitudine, la fapte. Întrunind cele mai bune calităţi ale istoricului, scriitorului şi cercetătorului sociolog răspunzător pentru soarta poporului din care face parte, Bözödi continuă cele mai bune tradiţii ale noastre. Ne gîndim la moştenirea lui

Kővári László, Benkő Károly, Orbán Balázs, Petelei István şi Benedek Elek, la autorii acelor descrieri şi monografii de sate care, examinînd situaţia din zona lor mai restrînsă sau mai vastă, lucrînd la nivelul epocii, ori dispunînd doar de mijloace rudimentare, îndeplineau o misiune, erau pătrunşi de conştiinţa chemării lor, a faptului că lucrează în interesul poporului, al progresului.

Desigur, ceea ce l-a îndemnat pe autorul lucrării *Székely bánja* să-şi compună cartea, nu a fost exclusiv, şi poate nici măcar în primul rînd, exemplul înaintaşilor. Determinantă pentru Bözödi a fost situaţia de atunci a secuilor, mizeria şi răzleţirea lor. Acestea erau neajunsurile care l-au făcut să străbată satele judeţelor Mureş, Odorhei, Ciuc şi Trei-Scaune, pentru a se face purtătorul de cuvînt al durerilor şi luptelor locuitorilor lor. Mai mult, i-a urmat în migrările lor dincolo de Carpaţi, în căutare de lucru, căci acasă nu mai aveau din ce trăi.

Bözödi şi-a asumat conştient un rol în luptele minoritare ale vremii, dorind ca prin înfăţişarea situaţiei secuilor să-şi aducă contribuţia la construirea „unei vieţi economice şi spirituale mai organizate".

Slujirea prezentului şi a viitorului presupune însă confruntarea cu trecutul. Soluţionarea problemelor zilei pretinde să aruncăm lumină asupra antecedentelor. Dezvăluirea tarelor şi omisiunilor din trecut ne învaţă cum să procedăm în viitor. Iată de ce scriitorul şi sociograful abordează istoria secuilor, spre a risipi iluzii. Unul dintre meritele cele mai de seamă ale cărţii lui Bözödi György este tocmai acela că dezminte imaginea amăgitoare a trecutului secuiesc, romantismul unei democraţii ancestrale libere, care n-a cunoscut iobăgia. Bözödi distruge mituri, dîndu-şi seama că concepţia istorică plină de orgoliu şi naţionalism a provocat şi poate provoca mari neajunsuri. Cartea sa este totodată cronica luptei seculare a secuilor pentru libertate. Evocarea

tragică a înfrîngerii răzvrătirilor şi revoluţiilor nu este totuşi dezolantă: ea ne transmite un mesaj despre vitalitatea unei comunităţi care a învăţat să reziste vicisitudinilor istoriei.

Nimic mai străin de Bözödi, decît atitudinea masochistă de a scormoni în greşelile trecutului şi prezentului. Spiritul de responsabilitate îl obligă să spună adevărul fără cruţare, dar prezentarea relelor este secondată mereu de cuvinte încurajatoare pentru iniţiativele de bine.

Realismul istoric şi social al lui Bözödi exprimă imperativul existenţei minoritare, vădeşte deşteptarea unei generaţii şi este momentul să vedem aici ce curente ale vremii şi-au exercitat influenţa asupra autorului cărţii *Székely bánja,* în ce fel se integrează lucrarea lui Bözödi mişcării sociologice din perioada interbelică.

În ce priveşte coordonatele spirituale, *Székely bánja* aparţine fără îndoială curentului caracterizat prin condamnarea vechilor idei naţionaliste care încercau să justifice supremaţia claselor conducătoare maghiare printr-o profundă aplecare asupra problemelor destinului şi viitorului, printr-o severă autocritică, exprimate la noi în modul cel mai pregnant în *Magunk revíziója* (Autorevizuirea noastră) a lui Makkai Sándor. Bözödi transpune în dimensiunile cercetării istorice şi sociale autorevizuirea de caracter mai degrabă etic efectuată de Makkai, integrîndu-se în acest fel curentelor sociografice ale vremii.

Între cele două războaie mondiale, cercetările sociologice maghiare din România constituiau o mişcare complexă, contradictorie. Chiar dacă nu a obţinut rezultate atît de însemnate ca acelea ale şcolii monografice a lui Gusti, ale mişcării *Sarló* (Secera) din Slovacia sau a sociografiei satelor din Ungaria, prin tendinţele şi înfăptuirile sale mai modeste această mişcare a contribuit

fără îndoială la închegarea unei viziuni mai realiste a societăţii, la cunoaşterea mai profundă a problemelor maselor populare şi mai ales ale ţărănimii. Acţiunea de cercetare rurală de sub egida grupării *Erdélyi Fiatalok,* activitatea lui Balázs Ferenc şi materialele sociografice apărute în paginile publicaţiei *Hitel* reprezintă acea aripă a mişcării a cărei orientare vădeşte — printre altele — numeroase trăsături ale ideologiei populare, inspirîndu-se totodată şi din concepţia şi metodologia şcolii profesorului Gusti. Aceste influenţe s-au exercitat, evident, asupra obiectivelor propuse, metodelor aplicate şi, totodată, au stabilit şi limitele respectivelor curente. Bună parte din lacunele lor de concepţie şi metodă se datorau parţial aceluiaşi complex de influenţe, căruia i se mai adaugă şi alte handicapuri, provenite din situaţia minoritară (lipsa mijloacelor materiale şi a cadrului instituţional, a unor specialişti bine pregătiţi, obstacole puse de autorităţi).

Cercetările sociologice de orientare marxistă, respectiv marxiste, îşi aveau forurile de publicare — după cum am văzut — în revistele *A Jövő Társadalma* a lui Aradi Viktor, respectiv *Korunk* a lui Gaál Gábor, ambele continuînd, în acest domeniu, tradiţiile cercetărilor sociologice iniţiate de revista *Huszadik Század* a lui Jászi Oszkár; de asemenea, ele beneficiau de sinteza critică asigurată prin fundamentarea teoretică şi metodologică oferită de materialismul istoric, de sociologia marxistă.

Cartea lui Bözödi György nu poate fi încadrată fără rezerve în nici una dintre aceste orientări. Din punct de vedere al genului, ea aparţine fără îndoială acelei sociografii care înseamnă mai mult şi, totodată, mai puţin decît o cercetare sociologică de specialitate. Bözödi se înrudeşte, şi nu numai prin aceste caracteristici de gen, cu orientarea reprezentată de Illyés Gyula, Féja

Géza, Darvas József, Erdei Ferenc, Szabó Zoltán. Cartea sa prezintă şi multe asemănări de concepţie cu amintita orientare; el însuşi, de altfel, arată în legătură cu aceasta: „Se mai adaugă suflul revoluţionar venit din zona *Viharsarok**, îmbogăţind preocupările noastre sociografice cu noi trăsături, elemente şi, în ce priveşte viitorul, cu nuanţe reale."[1]

Tocmai acest spirit revoluţionar popular, această concepţie spontană de clasă, cum am putea s-o definim, este trăsătura care situează lucrarea *Székely bánja* deasupra scrierilor întocmite de cercetătorii satului transilvănean. (Este de remarcat aici că sociografia practicată de Aradi Viktor şi Braun Róbert a anticipat, pe de o parte, cercetările rurale ale orientării poporaniste — atît în timp, cît şi prin elaborarea amintitelor trăsături specifice genului —, iar pe de alta, cuprindea în aria preocupărilor sale un domeniu mai larg al realităţii sociale.)

Este lesne de înţeles, aşadar, de ce asociaţia *Erdélyi Szépmíves Céh* (Breasla beletriştilor ardeleni) era refractară cărţii lui Bözödi, de vreme ce nu accepta nici publicarea scrierilor lui Balázs Ferenc. Periodicul *Hitel*, deşi a publicat fragmente ale cărţii, a refuzat de asemenea editarea ei *in extenso.* Astfel, *Székely bánja,* din care mai multe fragmente fuseseră publicate şi în revista *Korunk,* a văzut lumina tiparului sub egida proaspătului grup al scriitorilor de stînga, de orientare antifascistă, editată fiind din iniţiativa acelor tineri scriitori şi publicişti transilvăneni care năzuiau spre încetăţenirea unui spirit realist şi democratic consecvent în literatură şi viaţa publică. Nucleul activ al acestei grupări îl constituiau scriitorii grupaţi în jurul revistei *Korunk,*

* Titlul cărţii lui Féja Géza: „Colţul furtunilor" desemnînd o regiune din cîmpia Tisei, cunoscută pentru mişcările ei revendicative.

care s-au îngrijit de soarta lucrării lui Bözödi, îndemnaţi fiind de politica de front popular promovată de Partidul Comunist Român aflat în ilegalitate. Concepţia şi practica unei largi solidarităţi populare, spărgînd zidul sectarismului, avusese deja o influenţă binefăcătoare asupra sociologiei marxiste a vremii, stimulînd-o în direcţia dezvăluirii relaţiilor sociale concrete şi a închegării unor alianţe principiale indispensabile în acest scop. Ciclul *Erdély felfedezése* (Descoperirea Transilvaniei), al cărui prim volum a fost cartea *Székely bánja*, era menit să facă cunoscut roadele acestei cercetări sociologice bazate pe o nouă concepţie. În mod regretabil, presiunea reacţiunii interne şi externe, înaintarea cu paşi repezi a fascismului au zădărnicit împlinirea acestui frumos proiect.

Bineînţeles, revista *Korunk* nu s-a limitat la sprijinul dat apariţiei cărţii lui Bözödi, ci, după apariţie, s-a ocupat de ea şi din punctul de vedere al criticii marxiste. În articolul-recenzie *A székely sors könyve* (Cartea destinului secuiesc), Bányai László aprecia cu căldură meritele lui Bözödi, reproşîndu-i însă absenţa problematicii oamenilor muncii conlocuitori, a căror soartă era asemănătoare cu cea a secuilor, ceea ce, printre altele, indica şi lipsurile concepţiei autorului. Într-adevăr, dacă expresia spontană a criteriilor de clasă îl aşeza pe Bözödi deasupra majorităţii cercetătorilor satului transilvănean, tendinţa sa nu se fundamenta pe o concepţie istorico-socială ştiinţifică general valabilă.

Bözödi — am putea spune — a făcut analiza Secuimii utilizînd o tehnică de nivel manufacturier. Pasiunea, dragostea pentru popor, curajul de a exprima adevărul, calităţi ale sociografului care cercetează şi contemplă de unul singur obiectul său de studiu, pot îmbogăţi sociografia cu numeroase elemente de valoare, dar procedeul poate fi şi o sursă a numeroase lacune. Disproporţiile interne, pe alocuri superficialitatea cărţii lui

Bözödi sînt semne ale slăbiciunilor aproape inerente acestei „sociografii manufacturiere".

Cartea *Székely bánja* constituie astăzi o moştenire de preţ, care poate fi valorificată în contextul aspiraţiilor noastre la autocunoaşterea naţionalităţii socialiste. Exemplul oferit de această carte ar avea un efect stimulator asupra tinerei noastre cercetări sociologice, asupra unei noi viziuni de ansamblu a situaţiei radical schimbate ce caracterizează astăzi Secuimea.

O DARE DE SEAMĂ DESPRE „MAREA MOARTĂ"

Cartea lui Sütő András tratează despre zona de cîmpie, căreia Makkai Sándor i-a găsit, în romanul purtînd acelaşi titlu, denumirea foarte potrivită de *Mare Moartă.* Din punct de vedere al genului, *Anyám könnyű álmot ígér** răspunde unei formule complexe; vom aborda însă doar aspectele sociografice oglindite în această lucrare.

Acum cîţiva ani, ne exprimam speranţa că cercetările sociologice desfăşurate la noi în ţară în spiritul marxismului creator vor avea un efect binefăcător şi asupra literaturii maghiare din România; că vor apare acele scrieri care — reînviind şi tradiţiile sociografiei literare din perioada interbelică — vor transmite mesaje despre realităţile de azi, în plină transformare, îndemnînd la acţiune, sub semnul progresului şi al marxismului. Dacă pînă în momentul de faţă, cercetătorii maghiari din România au dat încă puţine lucrări sociologice cu adevărat remarcabile, în schimb cartea lui Sütő András satisface toate aşteptările în ceea ce priveşte eficienţa şi creditul uman-artistic ale creaţiei cu funcţie de *autocunoaştere, autocritică şi automodelare socială.*

* *Un leagăn pe cer,* în româneşte de Romulus Guga, ed. Kriterion, 1972.

De altminteri, este cert, că, pentru a-şi scrie cartea, Sütő nu a avut nevoie de răsfoirea unor tratate de sociologie sau de învăţarea cu strict profesionalism a tehnicii moderne de cercetare sociologică concretă. Dacă un imbold *direct* venit din partea sociologiei nu poate fi demonstrat, cu atît mai mult însă se vădeşte, în cazul cărţii, o inspiraţie sociologică *indirectă,* întrucît în zestrea spirituală a lui Sütő András un loc de cinste îl ocupă cele mai progresiste lucrări ale cercetătorilor din trecut ai satului. Pe de altă parte, generaţia căreia îi aparţine se considera adeptă a viziunii despre realitate proprii membrilor colegiilor populare, inspiraţi şi din moştenirea sociografică a seriei vechi a revistei *Korunk,* viziune ce consta în atitudinea critică şi angajată pentru transformarea revoluţionară a societăţii — expresie a esenţei marxismului. Dealtfel, scriitorul de mare talent, participant activ la viaţa socială a patriei nici nu are nevoie de o instruire specială; „antenele" sale intelectuale captează şi prelucrează tot ce îi trebuie din cuceririle de azi ale filozofiei, ştiinţelor şi în general ale culturii. Chiar dacă va fi avînd cîte ceva de adăugat la informaţia sa bibliografică, legătura intimă cu poporul şi, nu în ultimul rînd, concepţia socialist-umanistă despre lume îi asigură — poate, adesea, instinctual — soluţiile potrivite. Totuşi, prin crearea unui climat intelectual favorabil, ca şi prin elucidarea necesităţilor sociale, sociologia noastră a contribuit şi ea la apariţia remarcabilei opere a lui Sütő András.

Dar esenţa nici nu este aceasta. Semnificaţia sociologică a cărţii lui Sütő nu rezidă în relaţia ei — directă sau mediată, conştientă sau spontană — cu sociologia. În primul rînd ne interesează acum care sînt faptele şi procesele sociale pe care ni le comunică această scriere, cum şi cu ce mijloace ne este transmis mesajul autorului şi, în sfîrşit, care este funcţia pe care tinde să o îndeplinească în societatea noastră prin mesajul şi confesiunea sa.

Realităţile ce reies din paginile cărţii *Un leagăn pe cer* sînt cele ale unui sat de cîmpie cu compoziţie naţională mixtă, redate în imaginea lor aproape completă, cu veridicitatea vieţii, în dinamica ciocnirii dintre forţele progresiste şi retrograde, caracteristică marilor transformări revoluţionare. Facem cunoştinţă cu istoria aşezării omeneşti a Cămăraşului, cu demografia, relaţiile funciare din trecut şi folclorul satului. Autorul ne introduce în viaţa cotidiană a locuitorilor, prezintă luptele lor mai vechi şi mai noi, ne apropie de dorinţele, aspiraţiile, bucuriile şi decepţiile lor. Ni se deapănă înaintea ochilor microstructura satului de cîmpie, reţeaua legăturilor de rudenie şi vecinătate, raporturile dintre diferitele grupuri de interese. Cultura în limba maternă şi influenţa mijloacelor moderne de comunicaţie, obiceiurile strămoşeşti şi electrificarea, conştiinţa istorică şi industrializarea — iată complexul de probleme şi conflicte înfăţişate de Sütő nu cu aerul nepăsător al unei operaţiuni de inventariere, ci, dimpotrivă, cu simţul de răspundere al cărturarului profund cunoscător al grijilor şi necazurilor poporului său, identificat cu satul său natal. Detectăm, printre mijloacele de care uzează, metode bine încetăţenite ale cercetării sociologice (observaţia, ancheta, interviul, statistica, utilizarea unor documente de primă mînă), mînuite cu pasiunea şi precizia „prospecţiunii scriitoriceşti de tendinţă politică" (Erdei Ferenc). În această privinţă, cartea lui Sütő András corespunde tuturor criteriilor cunoscutei definiţii date de Gaál Gábor sociografiei ca „un centaur special", o creaţie în parte sociologică, în parte literară, aliaj artistic de un farmec special însumînd anecdota, descrierile de situaţie, peisajul, naraţiunea, documentaţia, reportajul şi publicistica, beneficiind de toate valorile distinctive ale unei opere de seamă.

Analiza noastră nu se poate mărgini însă la a dezvălui ceea ce are comun Sütő cu sociologii rurali din trecut, la a încadra scrierea în cauză în limitele de gen

ale sociografiei noastre tradiţionale. Confruntarea, comparaţia trebuie să pună accentul pe tot ce este nou în această operă. Or, darea de seamă de la „Marea Moartă" prezintă trăsături noi, calităţi ce decurg din concepţia marxistă despre lume a autorului, cît şi din funcţia pe care a destinat-o *aici* şi *acum* cărţii sale.

După cum se ştie, tendinţa politică a investigaţiilor scriitoriceşti ale cercetătorilor progresişti ai satului era demascarea efectului de nimicire a poporului şi de distrugere naţională pe care îl aveau rămăşiţele feudale, iar scopul mărturisit al lui Bözödi György în scrierea cărţii *Székely bánja* era de a efectua analiza stării secuilor sub semnul „sarcinilor minoritare". Angajarea sa alături de popor şi socialism l-a îndemnat pe Sütő András, în condiţii cu totul diferite, să urmărească alte obiective. El a aşezat înfăţişarea trecutului şi prezentului satului Cămăraş în slujba *autocriticii sociale constructive* care constituie o cerinţă şi un mobil indispensabil înaintării noastre pe calea progresului. Sütő a proiectat lumina reflectorului asupra procesului de închegare a gospodăriei colective în locul vechilor mari proprietăţi şi gospodării mărunte. Critica sa se îndreaptă împotriva devierilor din faza de început, a arbitrarului şi servilismului crăişorilor locali. Această critică, în numele idealurilor noastre, veştejeşte deci mai cu seamă greşelile trecutului apropiat, ale anilor celui de al şaselea deceniu, şi încă cu o forţă morală proprie numai acelora care luptă fără echivoc în tabăra progresului. Este atitudinea care asigură dealtfel şi perenitatea criticii efectuate de Sütő.

Astăzi, cînd este la ordinea zilei cercetarea sub aspect sociologic, la nivelul cerinţelor vremii noastre, a convieţuirii poporului român şi a naţionalităţilor, trebuie să relevăm însemnătatea cărţii lui Sütő şi din acest punct de vedere. Probleme cum sînt, de pildă, căsătoriile mixte, influenţele culturale reciproce le regăsim în darea lui de seamă deopotrivă cu reliefarea acelor fe-

nomene (probleme de limbă, lipsa cunoştinţelor istorice) care îl îngrijorează pe scriitorul răspunzător de poporul său, de naţionalitatea sa.

Un leagăn pe cer este un eveniment de seamă nu numai pentru literatură, ci şi pentru cercetarea sociologică maghiară din România aflată în faşă. Depăşindu-ne pe toţi cîţi activăm pe acest tărîm, Sütő András a făcut cel dintîi pas în direcţia descoperirii unei noi Transilvanii.

INTERES, VALOARE, COMUNITATE UMANĂ

Timp îndelungat, studiile referitoare la comunităţile umane au considerat interesul şi valoarea drept două categorii ce se exclud reciproc. Astfel, după Renan naţiunea este o formaţiune de esenţă pur etică, purtătoare a unor valori eterne, din sfera ei excluzîndu-se cu totul factorii de ordin material. În schimb, reprezentanţii concepţiei care absolutiza interesul de clasă neagă însăşi posibilitatea existenţei unui interes naţional, rămînînd totodată indiferenţi faţă de specificul şi valorile naţionale. Tratarea categoriilor *interes* şi *valoare* în interdependenţa lor era prejudiciată şi de faptul că sociologia marxistă nu a oferit o interpretare a celor două categorii la nivel corespunzător cerinţelor moderne. Deşi clasicii au acordat o atenţie deosebită noţiunii de interes, de mare importanţă atît din punct de vedere teoretic, cît şi al practicii social-politice, abia în ultimul timp se înregistrează tentative de a depăşi vechile interpretări simplificatoare; iar în ceea ce priveşte valoarea, se ştie că multă vreme axiologia a fost nevoită să împărtăşească soarta antropologiei filozofice, a sociologiei şi a eticii.

Perspectivele pozitive ale evoluţiei gîndirii marxiste, atît pe plan mondial, cît şi în ţara noastră, sînt marcate — printre altele — chiar de abordarea acestor noţiunii şi domenii, pînă nu de mult Cenuşărese ale cerce-

tării ştiinţifice. Schimbarea nu se datoreşte numai mobilurilor interne ale procesului cunoaşterii. Probleme practice de primă urgenţă reclamau şi ele răspunsuri adecvate. Care este raportul între interesul material şi stimulenţii morali? În ce fel se manifestă dialectica intereselor naţionale şi internaţionale? Poate fi încadrat oare interesul în rîndul criteriilor definitorii ale naţiunii? Ce rol au valoarea şi idealul în viaţa comunităţilor?

Formularea unor răspunsuri adecvate, corelative a devenit posibilă nu numai datorită depăşirii părerilor unilaterale, respectiv datorită avîntului domeniilor menţionate ale cercetării ştiinţifice. S-a format şi îşi cîştigă tot mai mult teren aşa-zisa concepţie *sistemică,* născută din recunoaşterea dezavantajelor unei specializări exagerate, precum şi din revelaţia necesităţii unei *schimbări fundamentale de ordin metodologic* în tratarea problemelor ştiinţifice şi practice de mare actualitate. Teoria generală a sistemelor este în prezent aplicată cu rezultate rodnice în diversele domenii ale ştiinţelor naturii şi ale ştiinţelor sociale, unde îndeplineşte funcţia de „schelet al ştiinţei". „În ultimii ani — arată Kenneth E. Boulding, autorul acestei definiţii — a crescut cerinţa pentru construcţiile teoretice cu caracter de sistem, care să se ocupe de conexiunile generale ale lumii perceptibile pe cale empirică." Pentru a satisface această cerinţă, reprezentanţii teoriei sistemelor caută să stabilească similitudini între construcţiile teoretice ale diferitelor discipline speciale, elaborînd pe baza lor anumite modele teoretice, pentru a ajunge în acest fel la formularea sistemului sistemelor, de la care — la rîndul ei — aşteaptă să stimuleze recunoaşterea şi umplerea lacunelor existente în modelele teoretice.

Adepţii teoriei generale a sistemelor năzuiesc, aşadar, la stabilirea unei mai bune înţelegeri, a unei comunicaţiuni fertile între cercetători — tot mai îndepărtaţi unii de alţii datorită unei specializări tot mai înguste. Ei

tind spre elaborarea unui cadru general teoretic care să faciliteze cît mai mult transmiterea, respectiv receptarea informaţiilor esenţiale, în domeniul ştiinţelor speciale, din ce în ce mai izolate.

În acest fel, „teoria generală a sistemelor [...] este mai degrabă un mod de a concepe lucrurile, decît o doctrină închistată"[1].

În această optică, societatea este şi ea un complex de sisteme. Aceste sisteme, respectiv subsisteme sînt dispuse într-o anumită ierarhie, la nivelele căreia ele pot fi concepute drept unităţi relativ deschise, avînd autonomie şi exercitînd influenţă una asupra alteia. *Societatea astfel interpretată poate fi considerată drept un sistem stabil al acţiunilor îndreptate spre atingerea unui anumit scop*[2]. În această interpretare, valoarea îndeplineşte rolul scopului. Ea asigură finalitatea, care determină direcţia acţiunii sociale, dinamica sistemului de acţiuni. Bineînţeles, există multe feluri de valoare, menirea amintită o îndeplineşte însă mai ales aşa-numita *valoare călăuzitoare.* Subsistemele au şi ele valori călăuzitoare, prin intermediul cărora participă la închegarea valorilor sistemului de ansamblu, la înfăptuirea scopurilor întregului sistem.

Aşadar, în cadrul teoriei sistemelor valoarea încetează să fie un factor extern, de esenţă superioară. Ea nu se bucură de autonomie în acest sens şi nu are caracter aprioric, ci, ca produs al sistemului de acţiuni, constituie expresia ideatică a acţiunii care înfăptuieşte necesităţile, *interesele* sociale, atît la nivelul sistemului de ansamblu, cît şi la nivelele divergente ale subsistemelor.

Chiar şi din această succintă prezentare reiese că teoria modernă a sistemelor (a cărei aplicare socială, dealtfel — am putea spune —, fusese anticipată de Marx) este într-adevăr un model teoretic ce stimulează cercetarea relaţiilor dintre interes şi valoare. Această teorie este prin excelenţă adecvată cunoaşterii eficacităţii so-

ciale a relaţiei amintite în finalitatea aplicării practice. Pe de altă parte, prin viziunea stimulatoare a interdisciplinarismului, ea poate asigura — fireşte, în acord cu cerinţele metodologiei marxiste generale — o colaborare între cei ce lucrează pe tărîmul materialismului istoric, al sociologiei, al psihosociologiei şi al axiologiei. Această interacţiune deschide noi orizonturi, printre altele, în ceea ce priveşte şi cercetările referitoare la problematica naţiunii, a naţionalităţii.

Interesul este mobilul fundamental al activităţii omeneşti, expresia conştientă a necesităţilor vitale ale indivizilor şi grupurilor. El reprezintă o unitate a momentelor obiective şi subiective, dat fiind că situaţia socială, necesităţile diferitelor grupuri sociale, procesele de natură economică devin o forţă dinamizatoare, un mobil al acţiunii, tocmai prin mijlocirea complexă, transpusă, a intereselor. Sursa intereselor rezidă în structura societăţii. Ele apar pe solul relaţiilor sociale, iar în cadrul acestora, în apariţia şi afirmarea intereselor relaţiilor de producţie joacă rol determinant. Ele însele sînt fenomene complexe. Relativ rareori pot fi detectate în formă „pură"; interesele economice, de pildă, apar adeseori în veşmînt ideologic, în haina unor valori manifestate la diferite trepte de transcendenţă. „Dacă un eveniment social contribuie la satisfacerea mai deplină decît înainte a necesităţilor unei grupări omeneşti — arată Bauman —, spunem că acest eveniment este în interesul respectivei grupări omeneşti, sau, cu alte cuvinte, că acei oameni sînt interesaţi ca evenimentul respectiv să aibă loc."[3]

În literatura de specialitate găsim numeroase încercări de clasificare a diferitelor interese. Putem deosebi, după criteriul obiectului, interesele economice, politice, culturale etc.; din punct de vedere al subiectului, se poate vorbi despre interese individuale, de grup, de clasă, na-

ţionale, ale naţionalităţilor, ale întregii societăţi sau ale oamenilor în general; din punct de vedere al duratei, distingem interesele permanente, durabile, tranzitorii; în sfîrşit, sub aspectul importanţei pot fi amintite interesele fundamentale sau principale, respectiv subsidiare, secundare etc. Clasificarea, atît de utilă pentru procesul cunoaşterii, putînd fi (pe baza altor criterii) continuată, statică cum este, nu ne poate face să uităm de interacţiunea complexă, dinamică a intereselor. Ea nu poate disimula dialectica diverselor interese şi nu mai puţin complexele şi contradictoriile consecinţe sociale ale lor, faptul că, prin caracterul lor concordant, diferit sau contradictoriu, pot apropia, despărţi sau opune unii altora indivizii şi grupurile.

Şi, în toate aceste relaţii, afirmarea, influenţa interesului se leagă de mijlocirea (deja semnalată) a *valorilor*.

„Spiritul [...] este copilul interesului" — afirma Helveţius, vrînd să spună cu conciziunea unui aforism că nivelul spiritual-moral al unei epoci este în funcţie de necesităţile şi interesele vitale ale oamenilor. Unul dintre meritele materialiştilor francezi este de a-şi fi dat seama de rolul determinant al interesului în naşterea valorilor spiritual-morale. În ciuda caracterului ei mecanicist, deci adeseori simplificator, concepţia lor, ca un antecedent, stimulează şi azi elaborarea unei teorii marxiste moderne a valorii în fundamentarea căreia, de altfel, şi la noi se înregistrează primele rezultate pozitive[4]. În interpretarea acelor autori, valoarea constituie o parte integrantă a lumii omeneşti; omul, societatea este demiurg al valorilor, iar crearea de valori autentice este întotdeauna expresia unor necesităţi, interese, năzuinţe corespunzătoare realităţii.

Valoarea şi idealul îndeplinesc funcţii de natură înrudită tocmai în ce priveşte proiecţia în viitor a intereselor, năzuinţelor pe care le au comunităţile omeneşti.

Ambele îşi au rădăcinile în practica socială şi stau în slujba acestei practici.

Heller Ágnes nu acceptă deducerea valorii din interes, ceea ce însă — în concepţia amintitei cercetătoare — „nu contrazice faptul — care poate fi verificat pe cale empirică — că integrările, interesele unor clase exercită o influenţă considerabilă asupra favorizării *anumitor valori cu conţinut concret* şi a renegării altora..."[5] Aşadar, deasupra capului nostru nu tronează imperiul autonom al valorilor eterne, de unde cîte o valoare, coborînd, s-ar integra legilor lumii noastre. Dar aceasta nu înseamnă că valoarea sau idealul ar fi o simplă proiecţie, un produs pur şi simplu, o consecinţă strict determinată. Conştiinţa caracterului istoric şi a originii sociale a valorilor nu exclude recunoaşterea liberei creaţii de valori de către indivizi şi comunităţi. Omul, ca fiinţă creatoare de valori într-un mediu social determinat, dincolo de a manifesta o simplă reacţie la situaţii date, tocmai prin acţiunea sa de formulare şi, foarte adesea, de reconsiderare a valorilor, se raportează şi critic la acele situaţii. El depăşeşte statu quo-ul în virtutea proiectului străluminat de valoare, respectiv de ideal, în virtutea însăşi a năzuinţei conţinute în valoare. Valoarea nu este expresia închegării, a perfecţiunii, a caracterului odată pentru totdeauna încheiat, ci motivul orientativ al acţiunii în continuă transformare.

Valoarea, ca formă subiectivă de manifestare a anumitor interese, năzuinţe sociale, constituie ea însăşi o unitate a momentelor obiective şi subiective. Nu există şi nici nu poate exista valoare, evaluare, în afara relaţiei între obiectul potrivit satisfacerii anumitor necesităţi, dorinţe umane şi subiectul care se simte atras de el pentru că îi satisface anumite cerinţe[6]. Interesele şi valorile pot fi deopotrivă ierarhizate; aceste ierarhizări însă nu sînt niciodată statice; prin însăşi esenţa lor, ele au un caracter istoric şi concret. Din studiul comparativ — posibil de întreprins — al ierarhiilor de interes

şi valoare valabile în cadrul a diverse societăţi, a diferite grupuri, ar rezulta — o putem presupune — numeroase învăţăminte nu numai privind cunoaşterea interacţiunii celor două ierarhii, ci şi în privinţa dezvăluirii factorilor sociali care, prin schimbările ce le manifestă, fac ca ambele ierarhii, împreună cu elementele lor constitutive, să devină relative. În sfîrşit, o interacţiune este posibilă în manifestarea şi soluţionarea coliziunilor de interese şi valori, corelaţie care şi ea este demnă de toată atenţia în cadrul cercetărilor privitoare la comunităţi.

Gunnar Myrdal acordă un loc important în cercetare premiselor valorii. După părerea sa, ştiinţele sociale îşi îndeplinesc rolul în cunoaşterea şi transformarea societăţii, dacă expun în mod deschis premisele valorice aplicate. Selecţia însă nu poate fi arbitrară, ea trebuie să fie relevantă şi semnificativă. „Aceasta înseamnează ca ea trebuie să corespundă evaluărilor reale făcute de grupurile existente, şi anume de grupuri ce sînt destul de mari, sau — din alte motive — dispun de suficientă putere, pentru a elabora premise valorice realiste."[7] Noţiunea de relevanţă exprimă, aşadar, la Myrdal faptul că interesele şi realizările societăţii sau grupului dat determină selectarea valorilor.

Relaţia dintre naţiune şi interes, problematica interesului naţional a fost pusă în discuţie şi în cadrul disputei purtate în jurul noţiunii marxiste a naţiunii. În acest context, discuţia s-a polarizat mai ales în jurul problemei dacă interesul poate fi considerat unul din criteriile naţiunii. Problema interesului naţional a intrat în discuţie în parte cu prilejul dezbaterii problemei conştiinţei naţionale, în parte pe marginea problemei tradiţiilor. În primul caz, ea a fost atinsă de Goriaceva, care arăta că conştiinţa naţională nu înseamnează numai conştiinţa apartenenţei la un grup etnic, ci şi dragostea de patrie, mîndria na-

ţională şi conştiinţa apărării anumitor interese naţionale. Djunusov, abordînd acest din urmă aspect, ajungea la concluzia că afirmarea intereselor naţionale este inseparabilă de dezvoltarea naţiunilor. Deşi factorul interes nu trebuie neglijat sub nici un aspect, totuşi — după părerea sa — el nu poate fi considerat ca unul din criteriile naţiunii, deoarece în cadrul acesteia şi diversele grupuri, clase îşi au interesele şi voinţa lor proprii.

Aşa şi este. Acceptarea interesului naţional nu înseamnă însă, nu poate însemna negarea altor interese ce se manifestă în cadrul naţiunii. Interesul naţional şi eterogenia nu se exclud. Firește, sociologii şi politologii marxişti care accentuează rolul de seamă al interesului naţional nu pun la îndoială existenţa unor conflicte de interese în adîncul antagonismelor de clasă. Ei argumentează însă afirmînd că în decursul istoriei fiecare naţiune poate avea — fie chiar cu titlu tranzitoriu — interese care întrunesc sufragiile majorităţii şi care, de altfel, alcătuiesc baza tradiţiilor naţionale. Se poate vorbi oare despre naţiune fără acceptarea intereselor naţionale? — se întreabă Mód Aladár, referindu-se, pe de o parte, la formarea noilor naţiuni africane şi asiatice din variate elemente etnice, tribale, evoluţie determinată şi de interesele comune ostile imperialismului, iar pe de altă parte reamintind închegarea acelor largi fronturi patriotice, naţionale care reuneau mai multe clase şi pături, împotriva fascismului ce ameninţa existenţa, interesele vitale a numeroase naţiuni europene[8]. Dealtfel, nici după părerea lui Mód, interesul nu poate fi acceptat drept criteriu, dar — în concordanţă cu cele afirmate de Djunusov — el arată de asemenea că interesul aparţine necondiţionat trăsăturilor caracteristice concrete ale naţiunii.

Fapt este că referirea la interesele întregii naţiuni şi politica ce-i corespundea camufla, respectiv reprezenta foarte frecvent, interesele claselor dominante, exploata-

toare. După cum o arată istoria, de obicei atunci cînd se vocifera sus şi tare în favoarea valorilor naţionale, religioase, etice, se lovea în interesele celor exploataţi, oprimaţi. Adeseori, interesele claselor dominante nu numai că ajungeau în contradicţie cu interesele naţiunii, dar acest conflict era „soluţionat" printr-o politică ce punea în pericol naţiunea. Au existat însă şi alte constelaţii: cînd, în anumite etape, interesele clasei dominante concordau cu cele ale naţiunii, ori cînd (de pildă, în caz de pericol extern) interesele clasei dominante — tot în mod tranzitoriu — deveneau subordonate celor naţionale[9].

În afară de aceste exemple mai vechi şi mai noi din istorie, teoria modernă a conflictelor, de filiaţie sociologică, afirmă — cu trimitere în primul rînd la Simmel — că, în cazul conflictelor cu alte grupuri, scade intensitatea contradicţiilor interne de interese[10]. Aceste teze cu pretenţie de generalizare teoretică au în vedere mai cu seamă problema intereselor comune ale naţiunilor intrate în conflict acut sau cronic cu alte naţiuni. Influenţa exercitată de interesul naţional nu se limitează însă la asemenea perioade istorice.

În ceea ce priveşte naţiunile care îşi duc existenţa în condiţiile sistemului social capitalist, neîndoielnic, în faza ascendentă a burgheziei, cînd interesele sale cereau lichidarea mai mult sau mai puţin consecventă a feudalismului, dezvoltarea forţelor de producţie, a civilizaţiei, organizarea învăţămîntului şi sănătăţii publice etc., burghezia aceasta reprezenta (cu caracter trecător şi contradictoriu) interesul naţional, iar acest rol s-a manifestat în liniile directoare ale progresului. Mai departe, trebuie să considerăm ca aparţinînd interesului naţional apărarea independenţei, suveranităţii, a unităţii teritoriale, protecţia şi cultivarea limbii materne şi a culturii naţionale.

Cele expuse în legătura cu relaţia dintre interes şi valoare, precum şi rolul lor în viaţa naţiunii, îşi păstrează — în linii mari — valabilitatea şi în cazul naţionalităţii. Interesele şi valorile naţionalităţii, care se dezvoltă sincronic cu naţiunea, exprimă, desigur, condiţiile de viaţă, tendinţele de dezvoltare specifice acestei comunităţi, în neîntreruptă interacţiune cu cele ale naţiunii.

În viaţa naţionalităţii maghiare din România, în perioada interbelică, problema comunităţii de interese a fost tot timpul în centrul atenţiei, formînd obiectul unor dispute acute. Trezirea conştiinţei intereselor specifice ale grupului etnic ajuns în situaţia de minoritate oprimată a avut loc într-un proces de continuă luptă, în parte cu iredentismul, în parte cu reprezentanţii unei atitudini pasive, de renunţare la personalitatea colectivă. Transilvanismul timpuriu, cu trăsături plebeene, şi-a cîştigat incontestabile merite în formularea adevărului istoric conform căruia *populaţia maghiară de pe aceste meleaguri este determinată de interesele sale vitale să-şi dea seama de comunitatea destinului ei cu cel al poporului român.*

Ideologii „unităţii minoritare", lansată la finele deceniului al treilea, nu au mai avut însă în vedere nici interesele oamenilor muncii care îi opuneau pe aceştia „propriilor" lor exploatatori, nici pe acelea care îi uneau în front comun cu tovarăşii de suferinţă români. În schimb, aceşti ideologi înclinau să prezinte interesele celor privilegiaţi drept interese ale maghiarimii de aici. Astfel, de pildă, acel Makkai Sándor care a dat dovadă de o lăudabilă forţă morală şi simţ istoric efectuînd o autorevizie prin care condamna păcatele trecutului, dînd glas umanismului transilvănean, a fost incapabil să înţeleagă şi să accepte unirea muncitorimii în organizaţiile sale de clasă. El pretindea că „destinul minoritar comun" îndeamnă pe toţi cei care împărtăşesc această soartă să intre în „comunitatea de viaţă organizată a

minorităţii naţionale maghiare", unde „şi muncitorul maghiar va găsi forţe stimulatoare necesare marilor sale obligaţiuni morale şi, în schimb, respectarea dreptului la viaţă."[11] În acelaşi timp, Sulyok István încerca să stabilească fundamentul teoretic al identităţii de interese a minorităţii maghiare, considerată de el comunitate închisă, al unităţii interne întemeiate pe această identitate, pretinzînd că ea a ajuns în situaţia de clasă global desconsiderată, încercînd să o opună naţiunii majoritare pe care o prezenta, la fel, ca privilegiată în totalitatea ei[12].

Evident, „destinul minoritar" nu era o frază goală, nu era, pur şi simplu, o lozincă menită să deruteze. Este, de asemenea, indiscutabil că în privinţa condiţiilor de viaţă ale diferitelor clase şi pături aparţinînd naţionalităţii maghiare din România a avut loc o anumită apropiere. Acest fapt a fost observat, mai mult sau mai puţin clar, şi de către reprezentanţii umanismului populist, tinerii intelectuali democraţi orientaţi spre popor, dintre care unii au căutat şi au şi reuşit să stabilească relaţii cu mişcarea muncitorească.

Pe de altă parte, Partidul Comunist Român şi oamenii muncii fizice şi intelectuale grupaţi în organizaţia MADOSZ, de sub conducerea partidului, şi-au însuşit şi au organizat cu consecvenţă larga unitate populară care — excluzîndu-i pe reacţionarii care pactizau fie cu reprezentanţii regimului burghezo-moşieresc român, fie cu regimul horthyst — era menită să cuprindă masele de muncitori, ţărani, intelectuali, în general, masele păturilor de mijloc, elementele progresiste ale burgheziei. Ei se străduiau ca, pe baza intereselor comune reale existente, să ducă la luptă aceste mase — în alianţă cu forţele democratice româneşti — pentru drepturi egale, pentru democratizarea ţării, împotriva fascismului. Această unitate populară nu însemna, bineînţeles, renunţarea la lupta de clasă, sacrificarea intereselor oamenilor muncii, ci o coaliţie a claselor înfăptuită sub sem-

nul frontului popular. Una dintre manifestările acestei mişcări de înjghebare a unităţii a fost Întîlnirea de la Tîrgu Mureş.

Interesele unei naţiuni în transformare, în condiţiile construirii unei noi societăţi, se rînduiesc într-o nouă ierarhie şi reclamă, la rîndul lor, o ierarhie nouă a valorilor, apariţia unor valori noi. În lumina psihologiei sociale, ierarhia valorică a naţiunii analizate ca macrounitate mijloceşte acele aşteptări, respectiv acele reacţii provocate de comportamentele contrare aşteptărilor, care prezintă corespondenţa optimă cu interesele sale vitale. Aceste valori, la rîndul lor, sînt traduse în viaţă prin intermediul unor norme, roluri şi statusuri[13].

Şi în sfera naţiunii socialiste — privită ca ansamblu al unor sisteme în interacţiune —, valorile noi îndeplinesc funcţia unor obiective ce mediază progresul. Naţiunea socialistă nu poate exista nici ea fără valorile, respectiv obiectivele, care îi exprimă interesele; mai mult chiar, prin caracterul ei, presupune existenţa unui înalt grad de conştiinţă. Complexul de valori-idealuri-obiective stimulează tocmai această creştere a conştiinţei; şi în calitate de element constitutiv al conştiinţei naţionale de tip nou, el contribuie la dezvoltarea acestei conştiinţe.

Naţiunea română şi naţionalităţile conlocuitoare ale ţării sînt legate prin idealuri şi valori comune, idealurile şi valorile democratismului şi umanismului socialist. Această comuniune spirituală oglindeşte *identitatea intereselor fundamentale* în construirea noii societăţi.

Comunitatea fundamentală de interese a oamenilor muncii din ţara noastră nu exclude, bineînţeles, afirmarea diverselor interese particulare, printre care şi cele *ale naţionalităţilor.* Fără a avea pretenţia unei tratări exhaustive, trebuie să arătăm, că, de exemplu, populaţia maghiară din România este vital interesată în păstrarea

şi dezvoltarea tuturor elementelor determinante ale calităţii sale de naţionalitate. Interesele ei vitale reclamă cultivarea limbii, a tradiţiilor, a întregii sale culturi, precum şi libera desfăşurare a forţelor sale de creaţie în cadrul revoluţiei ştiinţifico-tehnice care transformă întreaga ţară. Niciodată aceste interese nu constituie un motiv de separare, ci întotdeauna de armonizare, stimulînd biruinţa asupra izolării, întărirea unităţii ţării, adîncirea colaborării internaţionale. În schimb, una dintre manifestările caracteristice ale comunităţii de interese, care contribuie la cimentarea solidarităţii tuturor oamenilor muncii din ţara noastră, constă în faptul că naţiunea română este şi ea profund interesată în înfăptuirea năzuinţelor naţionalităţilor conlocuitoare. Această concordanţă, care, fireşte, nici ea nu se creează de la sine, constituie temeiul sigur al apropierii reciproce, al frăţiei adevărate.

În ceea ce priveşte valorile care exprimă interesele naţionalităţilor, ele — chiar în forma lor specifică — sînt corespunzătoare sistemului valoric comun socialist, umanist. Naţionalitatea, ca factor social subiectiv, activ, se manifestă, printre altele, prin formularea propriilor valori în spiritul ierarhiei unice. În acest sens este remarcabilă constatarea lui Pitirim A. Sorokin, care arată că naţiunea (şi naţionalitatea) constituie un exemplu caracteristic de grup social cu multiple valenţe (*multi-bonded):* ea acceptă întotdeauna o pluralitate de valori drept norme ale vieţii sale interne şi, să mai adăugăm, acest pluralism axiologic este printre altele menit să o apere de închistarea etnocentristă[14].

În procesul creării şi formulării valorilor, tradiţiile îşi au şi ele rolul. Pe de o parte, valorile legate de tradiţionalul „principiu al naţionalităţii" (deşi la vremea lor, născute sub semnul liberalismului), îşi păstrează, sub un anumit aspect, valabilitatea, iar pe de altă parte, trebuie dezvoltate mai departe toate acele valori culturale şi etice care, în perioada interbelică, s-au impus

ca expresia unui umanism sui generis izvorît din situaţia minoritară.

Evident, moştenirea în sine nu este suficientă nici în domeniul valorilor. După cum am văzut, crearea de valori exprimă întotdeauna o tendinţă, în această calitate anticipînd viitorul. Simpla existenţă ca naţionalitate nu este un scop, nici nu constituie vreo valoare. Perspectivele de mîine ale naţionalităţii se vor arăta însă pozitive numai dacă, atît pe plan individual, cît şi pe acela al comunităţii, ea îşi va făuri destinul sub semnul idealurilor şi valorilor socialiste-umaniste, dacă membrii ei acceptă ca scop activitatea desfăşurată în slujba comunităţii, încadrată, bineînţeles, întotdeauna în coordonatele întregii ţări şi propunîndu-şi întotdeauna transformări în sens progresist.

PERSONALITATEA ŞI „CONŞTIINŢA DE NOI"

Problema personalităţii a devenit pe plan mondial obiect de prim ordin al preocupărilor. Nevoi sociale, cît şi de ordin gnoseologic reclamă cu insistenţă studierea aprofundată a structurii şi dinamicii personalităţii umane, clarificarea raportului contradictoriu ce se formează în condiţiile actuale între individ şi colectivitate. Într-o lume în care dezvoltarea vertiginoasă a tehnicii a dat naştere — printre altele — unor mijloace de înspăimîntătoare eficienţă pentru supravegherea oamenilor (mijloace care încă de pe acum constituie o primejdie tot mai mare ca forţe distrugătoare ale personalităţii şi puse în slujba manevrării ei), dar în care, pentru colectivitate cît şi pentru individ, sînt date şi posibilităţile materiale şi spirituale ale liberei desfăşurări a energiilor, într-o asemenea lume destinul şi viitorul personalităţii dinamizează eforturi ştiinţifico-filozofice perseverente şi trezesc mari pasiuni politice. Dacă Renaşterea a fost epoca individualităţii care a spart îngrădirile feudal-ecleziastice, astăzi trăim o veritabilă renaştere a tuturor năzuinţelor care stipulează emanciparea continuă, consecventă a individului, stabilirea unor relaţii cu societatea care să corespundă cu adevărat cerinţelor actuale.

Mai mulţi cercetători (Ralph Linton, Lucien Seve) au stabilit o legătură directă, pe de o parte, între orîn-

duirea socială şi diversele teorii (filozofice, psihologice, etice etc.) şi, pe de altă parte, între locul rezervat personalităţii, respectiv nivelul atins în analiza personalităţii. În această concepţie, un tip de personalitate format de o societate, sau o teorie a personalităţii elaborată de o şcoală ştiinţifică-etică se *transformă în criteriu* care exprimă convingător caracterul corespunzător vremii, progresist sau retrograd-reacţionar atît al orînduirii în cauză, cît şi al curentului cercetat.

În ceea ce priveşte orînduirea socialistă, din ce în ce mai puternic se afirmă ideea că transformarea revoluţionară a relaţiilor de producţie a fost numai o condiţie, un punct de plecare pentru procesul de reînnoire care — prin asigurarea unui democratism efectiv — trebuie să conducă la apariţia personalităţii multilaterale preconizate de către Marx. Această transformare de seamă ce are loc şi în sfera moralei garantează — prin păstrarea şi dezvoltarea libertăţilor individuale cucerite în cadrul revoluţiilor burghezo-democratice — viabilitatea orînduirii socialiste. Bineînţeles, transformarea structurilor este inseparabilă de cea a omului; aceasta însă nu este o consecinţă automată a celei dintîi. Cele două procese constituie o unitate în înaintarea continuă a revoluţiei socialiste.

Admiterea ca valoare, ca scop în sine a individualităţii libere marchează în mod cu adevărat autentic o renaştere a marxismului, lichidarea tuturor părerilor simplificatoare care vedeau în om numai „un animal făuritor de unelte", determinat numai de interesele sale economice. Atenţia sporită ce se acordă personalităţii se inspiră din umanismul socialist, consolidîndu-se sub influenţa acelui curent ideologic care a acordat scrierilor de tinereţe ale lui Marx locul ce li se cuvine, stimulînd totodată elaborarea antropologiei filozofice, axiologiei şi eticii marxiste. Un rol stimulator în această tendinţă l-au avut lucrările *Marxismul şi individul* de Adam Schaff şi *Eul în societate* de I. S. Kon; la noi, litera-

tura de specialitate în rapidă dezvoltare a fost îmbogăţită prin lucrările şi studiile lui C. I. Gulian, A. Tănase, N. Bellu şi ale altora. În ciuda necesităţilor care reprezintă un imbold şi a începuturilor promiţătoare, nu dispunem încă de o teorie închegată a filozofiei marxiste referitor la personalitate, teorie ce se arată a fi indispensabilă.

Regretînd, în introducerea la *Critique de la raison dialectique,* lipsa unei teorii marxiste cuprinzătoare a personalităţii, Sartre avea de bună seamă dreptate; el a greşit însă vrînd să umple acest gol numai cu existenţialismul.

Marxismul nu numai că reclamă o ştiinţă despre personalitate, indispensabilă atît din punct de vedere al dezvoltării teoriei, cît şi al practicii sociale, ci îi şi asigură fundamentul teoretic pe care se va putea clădi această cercetare specific interdisciplinară.

Teoria marxistă a personalităţii trebuie totodată să fie rodul unui dialog; neîndoielnic, ea poate fi înfăptuită numai prin discuţii creatoare. Prin această necesitate înţelegem nu numai faptul că teoria în cauză nu se poate dispensa de toate rezultatele importante ale ştiinţelor umanocentrice (biologia, fiziologia, psihologia, sociologia, antropologia etc.), oriunde s-ar obţine ele, ci mai trebuie să ne dăm seama că pentru ca această teorie să fie la nivelul zilelor noastre, ea trebuie confruntată şi cu curentele filozofice contemporane. Aici ne gîndim la dialogul cu existenţialismul şi în mod deosebit cu *personalismul.* Cîtă vreme însă polemica dusă cu cea dintîi orientare este pe cale de a rămîne de domeniul istoriei ideilor, cu aceasta din urmă confruntarea de fond — după cunoştinţa noastră — încă nu a fost realizată. Este adevărat, acum mai bine de un deceniu Roger Garaudy a iniţiat o asemenea confruntare, în lucrarea *Perspectives de l'homme* (Paris, 1961), relevînd — printre altele — contingeţele concepţiei lui Emmanuel Mounier, formulată în paginile revistei *Esprit*

şi apoi în alte lucrări, cu viziunea lui Teilhard de Chardin, remarcînd poziţia sa potrivnică individualismului tradiţional. Garaudy semnala pe atunci faptul că, în domeniul criticii individualismului burghez, Mounier se înspiră în mai multe privinţe din Marx, dar nu pleacă de la analiza istorică, dialectică a societăţii de astăzi, ci de la o definiţie a unei comunităţi personaliste ideale.

În răspunsul la observaţiile lui Garaudy, Jean Lacroix, care după moartea lui Mounier este, alături de Jean-Marie Domenach, dătător de ton în cadrul curentului, subliniază că personalismul nu este o filozofie în sensul obişnuit al noţiunii, ci o tendinţă prezentă în gîndirea a numeroşi mari filozofi de a construi în noi şi în alţii personalitatea, în scopul înfăptuirii totale a umanităţii. Este şi el pentru eficienţa dialogului, pe care îl consideră pe bună dreptate incompatibil cu orice fel de apologetică[1]. Într-un studiu recent apărut (dealtfel, Lacroix şi-a expus părerile şi în paginile revistei *La Nouvelle Critique* de sub egida Partidului Comunist Francez, nr. 61 din 1973), el accentuează că personalismul poate fi urmărit nu numai în trecutul istoriei filozofiei, ci acţionează cu eficienţă şi în marile mişcări ale actualităţii (emanciparea femeilor, trezirea la conştiinţă a diferitelor comunităţi etnice etc.). În ceea ce priveşte marxismul, nici Lacroix nu acceptă cunoscuta teorie a lui Althusser despre dublul caracter al operei lui Marx, ci susţine că întreaga operă este străbătută de concepţia umanistă, elaborată la începutul deceniului al cincilea al secolului trecut, *de a asigura desfăşurarea plenară a personalităţii tuturor oamenilor, prin transparenţa totală a relaţiilor între oameni şi cea mai intimă comunicare umană*[2].

Această interpretare a bazelor concepţiei marxiste a personalităţii şi umanismului marxist dă posibilitatea desfăşurării unui dialog într-adevăr rodnic; posibilitate exploatată, cu frumoase rezultate, chiar de un autor din

ţara noastră. În cartea *Personalismul francez*, Bucureşti, 1971, Gh. Vlăduţescu reliefează — dînd dovadă de competenţă, obiectivitate şi simţ critic — opiniile lui Mounier care, delimitîndu-se atît de individualism, cît şi de colectivismul schematizator, abordează omul în unitatea individ-societate. La Mounier — scrie Vlăduţescu — personalitatea fie că devine deschisă, capabilă de comunicare cu lumea, fie că încetează să existe. Conceptele de *Tu* şi *Noi* preced, sau, oricum, însoţesc pe cel al *Eu*lui[3].

În cadrul tinerei ştiinţe despre personalitate, există încă numeroase probleme care trebuie elucidate. Într-o anumită măsură, eforturile cercetătorilor au fost reţinute şi de lămurirea însăşi a noţiunilor; nici pînă în prezent însă nu există o deplină concordanţă de păreri în ce priveşte utilizarea categoriilor de individ, individualitate, persoană, personalitate etc. Există însă un aspect în a cărui interpretare părerile celor mai mulţi cercetători şi gînditori consună, şi acesta este cel al determinării sociale, al caracterului social al personalităţii. Deşi pare paradoxal, fapt este că adepţii personalităţii moderne, multilateral dezvoltate, autonome — în spiritul celei de a şasea teze a lui Marx despre Feuerbach — scot în evidenţă în primul rînd conceperea personalităţii ca fiinţă socială. (În ceea ce priveşte mult discutata interpretare a tezei a şasea, împărtăşim opinia lui Adam Schaff, care, polemizînd cu concepţia simplificatoare a lui Lucien Sève, de identificare a esenţei umane cu relaţiile sociale, arată că fiinţa umană, care formează o parte a naturii, este totodată, evident, o parte a societăţii, aflîndu-se astfel sub influenţa unui îndoit determinism. Relaţiile sociale date determină devenirea omului care trăieşte într-o societate. În acest fel, în sens metaforic se poate vorbi într-adevăr despre faptul că esenţa umană „este totalitatea relaţiilor sociale."[4])

Structura personalităţii este determinată în ultimă instanţă de structura relaţiilor sociale, acest determi-

nism specific manifestîndu-se mai ales prin intermediul rolului social. Personalitatea se formează în cursul socializării, însuşindu-şi o experienţă socială indispensabilă. Personalitatea nu este monada leibniziană închisă, ci un produs al integrării, al interacţiunilor sociale, care, totodată, conţine în structura sa internă individuală aliajul irepetabil al diverselor mobiluri, mentalităţi şi orientări.

Cînd marxiştii înregistrează aproape ca un fapt de la sine înţeles că omul este, şi ca entitate a naturii, un produs al evoluţiei sociale, prin aceasta nu-l consideră nicidecum un simplu produs. Dimpotrivă, pentru ei personalitatea este inseparabilă de libertate, autoafirmare, de individualitatea care alege între diferite alternative, se autorealizează, acţionează, care devine în autenticitatea sa ceea ce este.

Relaţia între personalitate şi societate nu este nici pe departe univocă, nici lipsită de contradicţii. Omul este o parte din lume, respectiv din societate, în sensul că i se contrapune. Această contradicţie constituie ambianţa autentică a dezvoltării personalităţii, ambianţă în care individualizarea societăţii este inseparabilă de socializarea individului (Rudi Supek).

Personalitatea însumează complementar continuitatea şi transformarea. După Talcott Parsons, aceasta este totodată un sistem de acţiuni a cărui stabilitate o asigură modelele oferite de civilizaţia dată, pe cînd dinamica îi este determinată de scopurile urmărite. Aceasta, deoarece personalitatea, ca esenţă, are un caracter teleologic, conexîndu-se prin intermediul rolului ce-l are de orînduirea socială, care, la rîndul ei, transmite prin mijlocirea culturii normele şi valorile indispensabile integrării. În acest fel, personalitatea nu este altceva decît punctul nodal al mobilurilor şi energiilor de origine organică, pe de o parte, iar pe de alta, al normelor şi valorilor mediului social-cultural. În optica lui Parsons, personalitatea, în tot decursul traiectoriei ce o străbate,

se formează în legătură cu mediul social-cultural dat. Această concepţie are tangenţe parţiale cu concepţia marxistă, care — în interpretarea lui I. S. Kon — relevă considerabila importanţă a funcţiei colectivităţii de educare a personalităţii, dar totodată accentuează că personalitatea ca principiu creator nu se adaptează doar împrejurărilor, ci şi creează ceva nou. Bogăţia personalităţii o dă, ce-i drept, măsura în care îşi asimilează marile valori sociale, însă creaţia, cea mai importantă condiţie a autorealizării, o putem detecta în capacitatea personalităţii de a depăşi limitele mediului său nemijlocit[5].

Conştiinţa de sine şi „conştiinţa de noi" sînt inseparabile în structura personalităţii, formînd o unitate între ale cărei diferite însuşiri există o strînsă legătură intimă. În vreme ce formarea celei dinţii — ca reflex al subiectului orientat asupra lui însuşi — este procesul în care omul se autocunoaşte ca totalitate specifică, de sine stătătoare, fixînd identitatea personalităţii sale, cea de a doua face posibil ca el să perceapă această totalitate individuală ca individ aparţinînd unei integrări. Datorită „conştiinţei de noi", fixarea identităţii individualităţii în conştiinţa de sine se amplifică prin identificarea făcută cu integrarea. Cele două procese nu sînt în contradicţie, ci se completează în procesul formării spontane, respectiv conştiente. Individul *se identifică* cu propria-i integrare. Această identificare are loc *spontan* şi paralel cu formarea conştiinţei de sine. Opunerea familiei *noastre,* a oraşului *nostru,* a naţiunii *noastre* cu „alta" („familia lor", „oraşul lor", „naţiunea lor") este tot atît de firească pentru individ, ca şi simpla motivaţie a eului. În perioada copilăriei omenirii, această „conştiinţă de noi" însoţeşte viaţa omului; să ne amintim de ideea lui Marx, după care un individ născut într-o „colectivitate naturală" este individ concret numai prin

faptul că face parte din comunitatea dată. În perioada de maturitate a omenirii, acest lucru este valabil numai pentru vîrsta biologică a copilăriei; aici, maturizarea face posibil ca omul să-şi aleagă propria integrare (sau, să nici nu-şi aleagă vreo integrare)[6].

În această identificare, individul depăşeşte propriul său cerc îngust, spre a se încadra în viaţa colectivităţii, spre a-i împărtăşi succesele şi eşecurile. Participarea, acţiunea laolaltă devin astfel factori ce se integrează cu o forţă determinantă în structura personalităţii, iar influenţa lor poate stimula sau frîna activitatea, dezvoltarea individului; identificarea poate sprijini, respectiv împiedeca afirmarea intereselor, a năzuinţelor sale; ea poate fi alimentată de o îndreptăţită mîndrie naţională, dar poate justifica şi închistarea, poate fi şi purtătoare de prejudecăţi.

Individul poate fi, bineînţeles, membru al mai multor comunităţi, iar datorită multiplicităţii participărilor poate dispune de mai multe „conştiinţe de noi". Între ele se pot isca conflicte, a căror soluţionare prin opţiune este indispensabilă pentru ca individul să ia atitudine, să acţioneze. Evident, importanţa grupurilor, a colectivităţilor, caracterul lor primar sau secundar, au un rol în prioritatea, predominanţa uneia dintre „conştiinţele de noi". De asemenea, nu trebuie să ignorăm nici faptul că între noţiunile de social şi comunitate nu se poate pune semnul egalităţii.

În terminologia marxistă întîlnim noţiunile de „comunităţi naturale" şi „comunităţi iluzorii", iar în literatura contemporană de specialitate se face distincţie, de pildă, între comunităţi în care individul „este înnăscut" şi altele care sînt rezultate ale acţiunii, organizări conştiente. Se poartă discuţii despre comunităţile efective şi cele imaginare[7], în care relaţia dintre individ şi colectivitate este de natură deosebită, chiar contradictorie. Psihologia socială, sociologia au elaborat noţiunea de grup referenţial, designînd colectivitatea cu

care individul simte cea mai strînsă comuniune. Individul participă cel mai intens la viaţa grupului referenţial, consideră drept norme şi valori orientative mai cu seamă normele şi valorile acestui grup. Orientarea sa vitală primordială se inspiră înainte de toate din sistemul valoric al aşa-numitului grup referenţial special şi, de regulă, devine la el dominantă „conştiinţa de noi" care exprimă identificarea cu grupul referenţial.

Nu este dificil de sesizat marea importanţă pe care o are funcţia „.conştiinţei de noi" — printre altele — în viaţa grupurilor etnice, a naţiunii sau a naţionalităţii. De aceea, şi atenţia cercetătorilor se îndreaptă din ce în ce mai mult asupra acestui fenomen[8]. De exemplu, roade bune poate da clarificarea locului pe care îl ocupă „conştiinţa de noi" în conştiinţa naţională, respectiv a naţionalităţilor, lămurirea modului în care se leagă ea de celelalte elemente constitutive ale amintitelor conştiinţe. Nu poate fi omisă analiza raportului între „conştiinţa de noi" la naţiuni — naţionalităţi şi conştiinţa de clasă. Este necesar, de asemenea, să se examineze modul în care se raportează această „conştiinţă de noi" la patriotism, la internaţionalism.

În literatura de specialitate din ţara noastră s-au purtat discuţii despre aşa-numita conştiinţă etnică şi despre rolul pe care îl are ea în formarea conştiinţei naţionale. Majoritatea autorilor este de părere că aceasta din urmă nu poate fi nicidecum identificată cu cea dintîi, dar, delimitîndu-se categoric de concepţiile naţionaliste mistificatoare ale originii etnice, consideră că conştiinţa originii comune face parte din elementele conştiinţei naţionale. În legătură cu aceasta, Ion Rebedeu pune problema raportului dintre „conştiinţa populară" şi conştiinţa naţională[9]. Analizînd formarea conştiinţei etnice, Szűcs Jenő are o opinie asemănătoare[10].

Fără a iniţia o analiză de fond a întregii problematici semnalate, dorim să observăm că „conştiinţa de noi" nu poate suplini nici în condiţiile actuale conştiinţa bogat compartimentată de caracter ideologic, exprimînd relaţiile naţionalităţii maghiare din România cu naţiunea română şi cu celelalte naţionalităţi conlocuitoare. Această conştiinţă exprimă în acelaşi timp năzuinţele, trecutul şi perspectivele viitoare, trăsăturile specifice ale populaţiei maghiare din România. Ea nu se poate dispensa însă de puternica încărcătură afectivă a celei dintîi. Cît priveşte originea comună, conştiinţa ei nu poate fi absolutizată nici în acest domeniu, fie chiar şi pentru că în rîndul elementelor componente ale conştiinţei naţionalităţii o *anumită greutate specifică o au cele de ordin etnic* manifestate în opţiune, angajare, ataşament, fidelitate.

„Conştiinţa de noi" se naşte, dealtfel, nu într-o sferă abstractă, ci pe solul realităţii, în condiţii reale. Formarea ei este inseparabilă, în cazul individului, de limba, sistemul de cutume, tradiţiile comunităţii date — de cultura ei. Am mai amintit că individul îşi însuşeşte în procesul socializării experienţa socială, cunoştinţele. Limba, obiceiurile, tradiţiile, trăsăturile specifice de concepţie, însăşi cultura naţională — a naţionalităţii, indispensabile formării „conştiinţei de noi" în cazul naţiunii şi naţionalităţii, le integrăm, tocmai în cursul socializării, în structura personalităţii noastre.

În interpretarea dată de psihologie şi antropologia culturală, se poate stabili o corelaţie complexă între dezvoltarea personalităţii şi mediul cultural dat. După Ralph Linton, personalitatea individului care îşi trăieşte întreaga viaţă într-o societate dispunînd de o cultură cu caracter relativ permanent se integrează aproape total mediului respectiv, acomodîndu-se normelor stabilite de această cultură[11].

Cultura trebuie privită, din punct de vedere antropologic, ca un produs, o creaţie umană care, pe de o parte, supravieţuieşte individului, pe de alta însă — în

concepţia lui Harry Stack Sullivan — „se absoarbe în fiecare om, fiind scheletul tuturor gîndurilor şi faptelor omului. Fără ea, el n-ar fi uman, nu ar fi în stare să trăiască."[12] Este evident — fapt accentuat de numeroşi cercetători —, cît de importanţi sînt anii de fragedă copilărie în asimilarea acestei influenţe culturale. Avînd în vedere că influenţa culturii se manifestă în parte prin luarea de către copil ca model a atitudinii celor adulţi, în parte prin observarea şi însuşirea sistematică de către individ a modelelor caracteristice din punct de vedere social, trebuie arătat că familia, mediul înconjurător nemijlocit, şcoala au un mare rol în formarea conştiinţei apartenenţei la colectivitate, respectiv în asimilarea factorilor purtători ori însoţitori ai „conştiinţei de noi". Aici trebuie să relevăm funcţia limbii, a limbii materne, în formarea personalităţii. Limba, ca principal mijloc al creării de legături între oameni, este totodată factorul hotărîtor al socializării.

Analizând relaţia dintre limbă, respectiv vorbire, şi socializare, Basil Bernstein, reputat specialist în domeniul sociolingvisticii, consideră familia, grupurile celor de aceeaşi vîrstă, şcoala şi munca drept mijlocitoare esenţiale ale socializării. La Bernstein, socializarea indică procesul „în cursul căruia copilul dobîndeşte o identitate culturală determinînd pe de altă parte reacţiile copilului provocate de atare identitate". Aceasta, deoarece conştiinţa copilului se împlineşte în socializare, atît din punct de vedere al conţinutului, cît şi al formei. În privinţa vorbirii însă, în concepţia lui Bernstein diferitele forme de vorbire sau coduri apar drept consecinţe ale structurii sociale, simbolizează forma relaţiei sociale. Sociologul londonez consideră că formarea procedeelor de socializare, printre ele a codurilor de vorbire, este determinată de clasa socială, respectiv tipurile de familie[13]. Aşadar, dacă „conştiinţa de noi" este rezultat şi factor al socializării, limba maternă constituie fără îndoială un mijloc şi o garanţie a iden-

titaţii colective a grupurilor etnice şi a dezvoltării autentice a personalităţii.

Cercetarea personalităţii îşi propune să cunoască personalitatea individuală, irepetabilă, dar nu poate renunţa nici la generalizare, personalitatea fiind întotdeauna o unitate între particular şi general, iar în această unitate dialectică ea poate fi abordată eficient sub aspectul tipizării, întrucît tipizarea este procedeul care face posibilă evidenţierea notelor comune ale personalităţii şi surprinderea structurii personalităţilor ce e caracteristică unei societăţii date. De aici, necesitatea unei tipologii marxiste a personalităţii, actualitatea îndatoririi ca la dezvăluirea trăsăturilor specifice ale tipurilor de personalitate — spre deosebire de tipizările psihologice unilaterale, dar promovînd şi criterii de ordin psihologic — să plecăm de la temeiul interacţiunii individ-societate. Deoarece orientările axiologice sînt deopotrivă sociale şi individuale, I. S. Kon se întemeiază pe ele în definirea aşa-numitului caracter social. După părerea sa, caracterul social constă în totalitatea orientărilor axiologice tipice, caracteristice unei societăţi date[14].

În cercetările noastre, trebuie să valorificăm critic toate teoriile şi modurile de abordare elaborate pentru relaţia dintre societate şi tipurile de personalitate de către psihologi şi antropologi culturali nemarxişti. În afară de Fromm şi Riesman, aici trebuie menţionate numele lui Kardiner şi Linton. Acestora doi din urmă li se datoreşte noţiunea de „structură fundamentală a personalităţii", creată de Kardiner în vederea unor comparaţii culturale de arie foarte largă; Linton preconizează aplicarea ei şi în cercetările referitoare la naţiune, la tipurile caracterologice naţionale. În concepţia lui Linton, tipul fundamental de personalitate este configuraţia durabilă a trăsăturilor individuale comune caracteristice unei societăţi, care, furnizînd membrilor săi

valori comune, le dă posibilitatea de a reacţiona unitar din punct de vedere afectiv în toate situaţiile privind valorile comune. Linton mai aminteşte anumite configuţarii complementare, aşa-numitele personalităţi-status, care transmit răspunsurile, reacţiile grupurilor din interiorul societăţii. Fiecare societate dispune de propriul său tip fundamental de personalitate, propriile sale personalităţi-status, deosebite de ale celorlalte societăţi[15].

Din punctul nostru de vedere, ar fi instructiv de elucidat care este relaţia între un grup etnic (naţiune sau naţionalitate) şi tipul de personalitate caracteristic acestui grup, care este raportul între aşa-numita caracteristică naţională, caracter naţional şi respectivul tip de personalitate, cum anume se integrează caracterul naţional structurii personalităţii?

Cunoaştem discuţiile care s-au desfăşurat şi se desfăşoară în problema caracterului naţional, a trăsăturilor psihice ale naţiunii. Am văzut cît de dificilă este definirea acestor categorii. Cu toate acestea, de la lucrarea deschizătoare de drum a lui Klineberg, cercetările asupra caracterului naţional sînt în continuă evoluţie, iar însuşi acest fapt indică necesităţi sociale reale şi trainice, stimulînd cercetările. Desigur, nu este vorba despre reînnoirea interesului faţă de caracterologiile naţionale răsuflate sau chiar de tristă amintire, romantice, alimentînd foarte frecvent părtinirea naţionalistă. Ştiinţa despre personalitate poate valorifica şi ea numai rezultatele unor cercetări obiective care — aţintindu-şi atenţia asupra structurilor caracterologice specifice legate de configuraţii culturale specifice — au în vedere atît natura istorică a caracterului naţional, cît şi existenţa unor grupuri şi mai ales clase (adeseori cu interese contradictorii) în cadrul naţiunilor.

Relaţii specifice existente între tipologia personalităţii şi raporturile interetnice sînt dezvăluite de teoriile, respectiv căutările referitoare la determinarea „omului

periferic" şi a „personalităţii autoritare". Noţiunea de om periferic a intrat în domeniul cercetării personalităţii împrumutată fiind din etnografie, desemnînd tipul de comunitate ai cărei membri, situîndu-se la hotarul a diferite culturi, în caz de conjunctură favorabilă pot constitui verigi de legătură între grupurile etnice, respectiv între cultura lor, însă în cazul unor conflicte, ei înşişi pot deveni victime — adeseori cu soartă tragică — ale unor contradicţii interne sau externe. Acestui destin îi dă expresie manifestul formulat în 1944 de către marele poet polonez Julián Tuwim: „Aud deja întrebarea: «De unde acest *noi*?» Mi-o spun evreii cărora le tot repetam că sînt polonez. Iar acum, întrebarea mi-o vor pune polonezii, pentru care am rămas, mai mult sau mai puţin, evreu. Iată răspunsul meu, şi unora, şi celorlalţi... Sînt polonez […] Dar, iată, aud deja glasul: — Ei bine, dacă dumneata eşti polonez, de ce scrii: Noi, evreii? — La aceasta răspund: Din cauza sîngelui. — Deci, totuşi, rasism? — Nu, nu e deloc rasism, ci dimpotrivă. Există două feluri de sînge: cel care curge în vine, şi cel care se scurge din vine. Primul este o secreţie a trupului, studierea sa este treaba fiziologilor. Cel care atribuie acestui sînge şi alte însuşiri în afara celor biologice, aşa cum o vedem în zilele noastre, acela transformă oraşele în mormane de ruine, măcelăreşte milioane de oameni şi, în cele din urmă, după cum vedem, osîndeşte la distrugere propriul său popor. De altă natură este sîngele stors omenirii de către conducătorul fascismului internaţional, numai pentru ca să arate superioritatea sîngelui său... Sîngele evreilor (nu «sîngele evreiesc») se revarsă în şuvoaie adînci, largi, al căror puhoi întunecat se uneşte într-un rîu furtunos, spumegînd, iar în acest nou Iordan îmi iau asupră-mi sfînta cruce, o sfîntă, însîngerată, fierbinte, martirică frăţie cu evreii..."

În ceea ce priveşte, în schimb, persoana autoritară, „conştiinţa de noi" caracteristică grupurilor etnice poate

nutri şi prejudecăţi, poate degenera, îmbrăcînd un caracter naţionalist. Teoria rasială, fascismul i-a făcut pe unii cercetători să examineze care sînt factorii sub influenţa cărora cineva poate deveni etnocentrist şi antisemit. Cercetările au început în 1943, cu contribuţia fundaţiei pentru studiul antisemitismului. În cercetările întreprinse de Sanford şi Conrad, cărora li s-au alăturat mai tîrziu şi membrii emigraţi în America ai Şcolii de la Frankfurt, Horkheimer şi Adorno — ele fiind în mod covîrşitor cercetări de natură psihologică — s-a ajuns la concluzia că persoanele care nutresc prejudecăţi faţă de un grup minoritar înclină să aibă aceeaşi atitudine şi faţă de alte grupuri.

Adorno şi ceilalţi cercetători au alcătuit o scară pentru măsurarea fascismului potenţial ascuns în personalitate. Pentru alcătuirea aşa-zisei scări F, au plecat de la scara de măsurare a etnocentrismului (E) şi au căutat relaţia ei cu antisemitismul (A-S). Scara reflecta ura faţă de popoarele din afara naţiunii, respectiv înclinaţia de supraapreciere a propriului popor. După concepţia lor, personalitatea autoritară este tipul la ai cărui protagonişti, în afară de etnocentrism, se mai regăsesc şi alte trăsături de caracter (convenţionalism rigid, supunere necritică faţă de autorităţile idealizate din cadrul grupului, agresivitate, superstiţii şi stereotipie, putere şi duritate, instinct de distrugere şi cinism etc.) care se află în relaţie dinamică cu prejudecăţile rasiale făţişe[16].

Tezele expuse în *The Authoritarian Personality* au suscitat numeroase discuţii. Criticii au ridicat obiecţii din punct de vedere profesional-metodologic şi social-politic împotriva unor aspecte ale concluziilor. Astfel, ei au arătat că între autoritarism şi prejudecată nu există o asemenea relaţie necesară cum o pretind Adorno şi adepţii săi; de aceea, apariţia acestor categorii are cauze mai profunde, sociale. Întreaga discuţie a contribuit totuşi la punerea în lumină a psihologiei prejudecăţilor şi a patimilor etnocentriste. Cercetarea aces-

tei problematici nu se poate mărgini însă la analiza psihologică; naţionalismul, fascismul constituie în primul rînd fenomene sociale, ai căror factori determinanţi pot şi trebuie să fie dezvăluiţi cu ajutorul sociologiei. In schimb, şi cercetările cu caracter tipologic şi structural au darul de a scoate în evidenţă că închegarea idealului nostru de personalitate, care este *personalitatea democratică-socialistă,* cere nu numai condiţii (economice şi culturale) corespunzătoare, ci şi o muncă educativă insistentă, bazată şi pe psihologie. Această muncă educativă trebuie să se inspire din viziunea comunist-socialistă a personalităţii, ţinînd cont de faptul că în perspectiva revoluţiei tehnico-ştiinţifice desfăşurarea forţelor creatoare ale individului devine *parametrul determinant* al dezvoltării civilizaţiei (Radovan Richta), iar categoria de responsabilitate, indispensabilă dm punctul de vedere al colectivităţii, dobîndeşte sens numai în raport cu personalitatea.

Naţionalitatea socialistă ca o *colectivitate reală* presupune o „conştiinţă de noi" ce alimentează un spirit autentic de colectivitate, fiind incompatibil — printre altele — cu intoleranţa, conformismul servil, părtinirea naţională şi rasială, care pot fi regăsite şi în formula personalităţii autoritare. Această personalitate şi spiritul colectiv se condiţionează reciproc, iar prin acţiunea lor coordonată se poate crea o armonie între individ şi colectivitate, un acord între interesele individuale şi cele colective. Această „conştiinţă de noi" nu are un caracter exclusivist, ci, dimpotrivă, prin caracterul său deschis, este propice ideii de frăţie între popoare.

„PSIHICUL TRANSILVAN": MIT ŞI REALITATE

Noţiunea de naţionalitate poate fi şi punct de plecare pentru cercetarea ştiinţifică, şi rezultat al eforturilor conjugate a diverşi specialişti. În această dublă ipostază, ea este deci un început şi, totodată, finalitate a cercetărilor referitoare la problematica naţionalităţii. Unul dintre cei care au formulat la noi această definiţie invocă în sprijinul ei — printre altele — argumentul constituţiei psihice, al caracterului, respectiv al trăsăturilor politice specifice. În mod expres sau implicit, psihicul naţionalităţii apare ca un criteriu al definiţiilor, fără însă a se insista asupra analizei sale.

Cum se explică acest fenomen?

Cea dintîi şi cea mai importantă cauză rezidă, evident, în caracterul de pionierat al tentativelor amintite, care îşi propun clarificări de noţiuni într-o sferă a realităţii care mai are aspecte neelucidate. Să nu uităm nici faptul că, atît în cadrul marxismului, cît şi în sociologia nemarxistă, s-au purtat şi se mai poartă numeroase discuţii asupra aşa-numitului caracter naţional, psihic naţional; or, tentativele de definire a unor noţiuni sînt inseparabile de soarta acestor discuţii. Desigur, acest raport nu însemnează o dependenţă unilaterală. Analiza psihicului naţionalităţii la un nivel contemporan necesită realmente cunoaşterea temeinică a trăsăturilor psihice specifice ale naţiunii. Este însă

neîndoielnic că cercetătorii psihicului naţionalităţii contribuie şi ei prin rezultatele specifice ale investigaţiilor lor la sinteza menită să elucideze constituţia psihică a comunităţilor etnice. Şi, în sfîrşit, să nu uităm că nu avem de-a face numai cu o problemă multilaterală care este greu de abordat sub aspect teoretic. Mai mult, poate, decît în alte domenii, aici trebuie să ţinem cont de forţa de retenţie a premiselor spirituale. Să ne gîndim numai cîte caracterologii naţionale arbitrare, îndepărtate de ştiinţă au fost create — mai ales între cele două războaie mondiale — atît în viaţa spirituală maghiară, cît şi în cea românească. Abordarea critică, în acest fel cu atît mai justificată, nu trebuie să treacă însă cu vederea iniţiativele cu caracter constructiv, ideile — exprimate adeseori numai instinctiv, cu mijloace artistice — care pot fi valorificate şi cu metode ştiinţifice moderne.

Această cerinţă se pune cu deosebită acuitate azi, în domeniul analizei ideilor care urmăreau trezirea la conştiinţa de sine şi autodefinirea populaţiei maghiare din România de după 1918. Remarcăm greutatea specifică deosebită a rolului pe care îl are factorul psihic, de pildă, în concepţia lui Kós Károly, care căuta răspuns în primul rînd la întrebarea, cardinală pentru el, dacă se poate vorbi despre un psihic transilvănean specific. În răspunsul la această întrebare, referindu-se la trecutul comun al populaţiilor din Transilvania, el accentuează că în Transilvania „fiecare cultură a îmbrăcat note specifice care făceau din ea, în ciuda individualităţii sale, o cultură tipic transilvăneană”[1]; iar rezultatul coexistenţei rodnice a populaţiilor şi a culturilor lor îl constituie „psihicul transilvănean specific”. Existenţa sa în contextul concepţiei sociale şi culturale transilvaniste este determinantă şi pentru conturarea clară a individualităţii populaţiei maghiare din Transilvania. Meritul incontestabil al viziunii lui Kós constă în trezirea conştiinţei influenţelor reciproce care apropie po-

poarele; însemnătatea acestei realizări nu o reduce nici prezentarea în anumite privinţe idilică a trecutului, în cadrul concepţiei istorice ce îi stă la bază, şi nici lipsa abordării ştiinţifice a „psihicului transilvan" demonstrat de el.

Ceea ce la Kós este rodul idilizării în multe privinţe a trecutului românilor, maghiarilor şi saşilor din Transilvania, precum şi al ţinutului cuprins în cadrul arcului carpatic, la Makkai Sándor devine o chezăşie a dăinuirii maghiarilor de aici. Explorînd, şi el, istoria, Makkai ajunge la concluzia că spiritului transilvănean îi este caracteristică revelaţia însemnătăţii pe care o au propriile forţe psihice şi spirituale. Invocînd moştenirea lăsată de Gábriel Bethlen, arată că singura alternativă vitală pentru populaţia maghiară este acea „înnoire psihică şi înnobilare a caracterului, care se autorealizează printr-o cultură serioasă şi nobilă."[2] Trebuie subliniat că Makkai investighează esenţa transilvanismului numai în sectorul populaţiei maghiare, spre a vedea în ea „manifestarea sufletului maghiar echilibrat în mijlocul contradicţiilor". Această caracterizare este însă mai mult un ideal, un model idealizator, decît o trăsătură caracteristică trecutului sau contemporaneităţii; iar acel imperiu sufletesc, care trebuia să ofere maghiarimii o pavăză în noua situaţie, ieşită din „cadrul intern protejat de putere", precum şi să-i garanteze viitorul — în ciuda intenţiei de înnobilare a moravurilor, de pedagogie a naţionalităţii — însemna şi o abatere de la grijile zilnice reale ale traiului minoritar, de la problemele economice, politice stringente pentru mase.

Evident, în varianta transilvăneană a tezei „maghiarismului psihic", mitul, poezia şi elementul speculativ precumpănesc faţă de adevărul formulat cu rigurozitate ştiinţifică. Putem recunoaşte aici fără greş intenţia moralizatoare, dar nu se poate nega că în condiţiile date această teză a îndeplinit un anumit rol în consti-

tuirea naţionalităţii. Pe linia genezei ideilor, teza poate fi dedusă din concepţia lui Renan despre naţiune ca o creaţie de natura îndeosebi psihico-etică; se poate demonstra şi înrudirea ei cu tendinţele de caracterologie naţională, prezente cu insistenţă în viaţa spirituală maghiară din deceniul al patrulea. În schimb, după cum pe bună dreptate constată Arató Endre, această caracterologie naţională aflată la modă în perioada regimului horthyst era fondată „pe un sol labil", aparţinînd mult mai mult domeniului fanteziei, decît celui ştiinţific[3].

Cît priveşte curentele analoage româneşti din aceeaşi perioadă, este cunoscută poziţia lui C. Rădulescu-Motru care cere psihologiei sociale să-şi asume sarcina de a investiga însuşirile psihice ale unui popor, ale unei naţiuni. „Însuşirile sufleteşti ale unei populaţii — scrie el — sînt condiţionate de trei factori principali: de fondul biologic ereditar al populaţiei, de mediul geografic şi de caracteristicile instituţionale dobîndite de populaţie în timpul evoluţiei sale istorice."[4] În concepţia lui C. Rădulescu-Motru, cel din urmă factor constă mai ales din manifestări spirituale de genul vorbirii, al normelor juridice şi morale, al ideilor despre lume şi viaţă. C. Rădulescu-Motru identifică psihicul românesc cu psihicul ţăranului român şi, în această optică, califică pe cel dintîi ca înclinînd spre individualism. Caracterologia cu pretenţii ştiinţifice schiţată de C. Rădulescu-Motru poate fi considerată drept eronată tocmai sub aspect ştiinţific (al concordanţei cu realitatea). Pe cît de rodnică promitea a fi abordarea psihosociologică a problematicii, precum şi aplicarea metodei statistice, pe atît de eronate s-au dovedit a fi concluziile ce ignorau aproape cu desăvîrşire factorii sociali.

Cu toate acestea, în critica tendinţelor de caracterologie naţională românească şi maghiară din perioada interbelică, putem considera drept dătătoare de ton opinia lui Ion Rebedeu, care, tratînd problema profilu-

lui spiritual al naţiunii, arată că, deşi îndărătul acestor idei referitoare la caracterul naţional se aflau adeseori interese de clasă reacţionare, a căror tangenţă cu curentele mistico-naţionaliste poate fi demonstrată, cercetătorul marxist nu poate ignora însuşi fenomenul greşit interpretat, prin a-l considera ca o pseudoproblemă. Dimpotrivă, sarcina sa este de a-l aborda cu obiectivitate ştiinţifică[5].

Revenind, în acest spirit, la analiza genezei teoriilor transilvănene despre „maghiarismul spiritual", putem arăta că un studiu apărut în revista *Hitel* deduce din ideile lui Széchenyi conceperea poporului maghiar în primul rînd ca o realitate psihică, ca un *corpus spirituale.* După părerea autorului, acest psihic maghiar supravieţuieşte sub forma destinului şi a culturii, deci calitatea de maghiar este sinonima cu asumarea acestui destin[6].

În concepţia lui Széchenyi despre esenţa poporului maghiar, caracterizarea naţiunii se identifică — se poate spune — cu biciuirea „păcatelor naţionale" (vanitatea, nestatornicia, invidia şi patima puterii), cu critica vieţii publice maghiare denumite metaforic Pîrloaga cea Mare. În acelaşi timp, imaginea caracterologică critică în cauză are, fără îndoială, o tendinţă corectivă, educativă, întrucît urmăreşte lichidarea erorilor şi patimilor care pun obstacole în calea progresului, formarea acelui „om independent din punct de vedere psihic" care pentru Széchenyi era maghiarul ideal. Cu peste o jumătate de veac mai tîrziu, în poezia lui Ady Endre reapar accentele de condamnare amară cunoscute la Széchenyi, sub forma înfierării păcatelor Ogorului Maghiar omonim cu Pîrloaga cea Mare, dar păcatele stigmatizate de el cu patima unui proroc sînt deja cele ale Ungariei nobiliare, cele ale vieţii publice dominate de moravurile noii burghezii şi moşierimi.

Influenţa lui Széchenyi şi Ady apare şi în cartea mult citată şi mult discutată a lui Prohászka Lajos,

Peregrinul şi pribeagul (Budapesta, 1936) carte generată însă de influenţa filozofiei culturale germane idealiste. Această lucrare — rod tipic al modei de caracterologie naţională ce s-a înstăpînit după 1930 —, urmînd procedeul tipologic al lui Dilthey, Weber Troeltsch, Worringer şi Nohl, înzestrează cu însuşiri individuale diferitele grupuri etnice, categorisindu-le astfel în „forme" cultural-istorice, tipuri de idealuri, evidenţiind cîte o trăsătură de caracter decretată drept fundamentală. În acest fel, reprezentaţi ca persoane colective, vor apare la Prohászka englezul-colonist, italianul-umanist, germanul-peregrin, maghiarul-pribeag. Această încercare poartă amprenta şcolii germane idealiste nu numai prin tipologia schiţată. Fapt profund caracteristic, Prohászka defineşte caracterul etnic maghiar prin confruntarea cu caracterul, „esenţa" germană — în interpretarea conformă propriului său diagnostic. În felul acesta, graţie caracterologiei naţionale paralele, complementul, partenerul germanilor — peregrini, dinamici şi în expansiune — devine acea maghiarime pribeagă, în a cărei imagine caracterologică — după Prohászka — domină aşa-numitul finitism, „suficienţa introspectivă, închistată în calmă superioritate" (Babits), adică pasivitatea. Ca antiteză dialectică a acestei însuşiri, apare la Prohászka impulsivitatea atît de detestată de la Széchenyi încoace, acea anume nestatornicie[7].

Lucrarea marcată *Made in Germany* a lui Prohászka a provocat la vremea sa numeroase obiecţiuni, critici, nu numai din partea intelectualilor progresişti, ci şi în unele cercuri conservatoare. Astfel, istoricul Szekfű Gyula obiecta, referindu-se la această carte, lipsa „autonomiei literaturii maghiare", iar după părerea lui; Ravasz László, Prohászka, vrînd să cioplească spiritul şi caracterul maghiar după chipul şi asemănarea celui german, considerîndu-l pe primul o caricatură a celui de al doilea, dă o imagine falsă a psihicului maghiar[8].

Marele poet Babits Mihály s-a ridicat de asemenea împotriva lui Prohászka deoarece acesta, cu modul său de gîndire şi stilul de tip german, „este lipsit de realismul şi luciditatea maghiară". (Aceste critici treceau însă sub tăcere faptul că caracterologia naţională dată de Prohászka justifica, în ultimă instanţă, cu mijloacele sale idealiste, alianţa dintre fascismul german şi maghiar.)

Pentru Babits, cercetarea caracterului naţional înseamnă fundamentarea „ştiinţei despre existenţa maghiarilor". Încercînd să surprindă acest caracter, el nu urmează calea cercetărilor de specialitate, — ci conform propriei sale mărturisiri — aplică o metodă independentă, „imanentă". Mergînd pe urmele „extremelor sufletului maghiar", el recurge la metodele criticii literare, pentru a-şi fundamenta constatările prin analiza operelor literare clasice, a lucrărilor create de marii poeţi [9].

Neîndoielnic, arta, literatura oferă surse documentare, informaţii pentru uzul caracterologici naţionale ştiinţifice. Imaginea caracterologică schiţată de Babits însă (imaginaţie bogată, înţelepciune lucidă, superioară, realism contemplativ, atitudinea de *nil admirari* etc.) nu corespunde criteriilor ştiinţei. Aceeaşi constatare se referă la eseurile lui Karácsony Sándor — pe vremea aceea de mare răsunet —, în care acesta încearcă să prezinte psihicul maghiar. Trebuie subliniat că Karácsony Sándor nu s-a identificat cu caracterizarea dată de Beöthy Zsolt, a „călăreţului turanic", descris în spiritul specific perioadei sărbătorilor milenare maghiare (sfîrşitul secolului trecut), concretizat în imaginea luptătorului care scrutează pusta nesfîrşită, tenace, perseverent, simplu, cu judecată clară.

Respingerea caracterizărilor de felul călăreţului turanic este însă motivată de Karácsony prin aserţiunea că „ceea ce este maghiar se consideră a fi ceva material, plămădit din materie"; căci — după el — caracterul maghiar este o problemă de ordin psihic. Cînd, apoi,

urmează să descrie acest psihic, definiţia sa devine nebuloasă: „Maghiarul nu este un popor al nestatorniciei, al Pató Pál-ilor [personaj trîndav, niciodată grăbit, nedecis — nn.], al disensiunilor şi al celor care aşteaptă să le cadă mură-n gură. Sufletul său este consacrat infinitului şi veşniciei."[10]

Pe lîngă propovăduitorii variantei transilvane a teoriei maghiarităţii psihice, teorie care, în ciuda caracterului ei abstract, sugera conştiinţa unei meniri[11], un interes deosebit prezintă acei autori care încearcă — mînaţi de scopuri mai ales educative — să prezinte aşa-numita constituţie psihică minoritară. De exemplu, Tavaszy Sándor încearcă să surprindă cîteva trăsături ale psihicului minoritar. El susţine că psihicul individului şi comunităţii minoritare, expus la felurite primejdii şi ispite, degenerează în mod inevitabil[12]. Tavaszy intenţionează să lichideze acest individualism, produs al unei lumi incerte, demonice, elaborînd o morală inspirată din etica creştină, scoţînd în evidenţă că adevăratul suflet maghiar din Transilvania, înzestrat cu viziune tragică în decursul unor lupte neîncetate, „ştia întotdeauna să privească *sub specie aeternitatis* şi evenimentele vieţii cotidiene", căci pentru el „spiritualul reprezenta întotdeauna suprema valoare"[13]. Tavaszy sesizează aşadar o componentă a degenerării survenite sub ameninţarea îndoitei apăsări a regimului burghezo-moşieresc, şi anume, închistarea egocentristă, iar această sesizare are într-adevăr valoarea unui început în cercetarea psihicului minoritar. Atunci însă cînd analizează „adevăratul" psihic maghiar din Transilvania, şi el sub semnul eternităţii, vrea, să-l absolve de realitatea vieţii de toate zilele. În schimb, fapt caracteristic, acel Makkai Sándor, care, prin teza sa, sugera şi el — implicit — o viziune asemănătoare, străină de realitate, atunci cînd, cu un deceniu mai tîrziu, cauta să-şi justifice plecarea din ţară, face o seamă de remarci juste despre psihicul minoritar[14]. Autenticitatea

acestor observaţii nu avea, bineînţeles, darul de a justifica pasul făcut de Makkai, fie chiar şi pentru că, evident, în perioada dintre cele două războaie mondiale, viaţa minoritară nu se caracteriza numai prin simptomele semnalate de el.

Un alt diagnostic, asemănător, l-a formulat cu precizie aproape medicală acel Németh László care, pe baza experienţei cîştigate în cursul călătoriei întreprinse în Transilvania, a înţeles — el însuşi o spune — mai bine decît înainte „nevroza evreiască".

Morbus minoritatis este reacţia patologică a comportamentului manifestat de omul minoritar la toate implicaţiile destinului respectiv. Bineînţeles — constata Németh László — simptomele prezintă variaţiuni, corespunzător constituţiei personale, „dar pînă şi cele mai contradictorii forme de manifestare sînt înmănunchiate într-un diagnostic comun […] de boala comună"[15]. Nu ştim dacă Németh László va fi cunoscut cercetările psihosociologice referitoare la psihicul minoritar (în perioada interbelică, acestea se aflau într-o fază incipientă). Probabil că nu le cunoştea. Meritul său este însă cu atît mai mare. La vremea sa, părerea autorului lucrării *A minőség forradalma (Revoluţia calităţii),* atît în ce priveşte anamneza, cît şi tipologia pe care le-a formulat, a provocat numeroase discuţii, chiar şi atacuri. Discuţia este, fireşte, întotdeauna utilă; anumite aspecte ale diagnosticului stabilit de Németh pot fi criticate, dar meritul său nu poate fi contestat.

Oricît de necesară va fi fost această retrospectivă critică asupra antecedentelor spirituale, în cercetările privind constituţia psihică a naţionalităţii socialiste — ca şi în alte privinţe — ea nu poate, totuşi, să ofere o orientare de fond. În acest domeniu însă, mai cu seamă din punct de vedere teoretic, pare să fie rodnică amintita discuţie purtată în problema definirii naţiunii, pe

care trebuie sa încercăm s-o fructificăm din punctul nostru de vedere.

Polemica s-a desfăşurat în principal în legătură cu critica definiţiei staliniene. Marea majoritate a participanţilor au considerat această definiţie ca depăşită printre altele datorită caracterului său europocentrist —, străduindu-se să-i modifice, completeze şi modernizeze criteriile. Unele dintre criterii au fost considerate neschimbat valabile, altele puse sub semnul întrebării, iar pînă la urmă s-a ajuns la o vie discuţie pe marginea criteriilor care fie că nu apar în definiţia, decenii de-a rîndul canonizată, din lucrarea *Marxismul şi problema naţională,* fie că se deosebeau de acele criterii. Printre ele aflăm şi criteriul însuşirilor psihice, respectiv al constituţiei psihice. Fapt este că Stalin menţionează ca trăsătură caracteristică a naţiunii comunitatea trăsăturilor psihice manifestată în comunitatea de cultură, fără a o considera un factor determinant. El vorbeşte apoi despre „caracterul naţional" (în special în sens polemic, criticînd definiţia lui Otto Bauer), fără însă a-l analiza mai temeinic. Una dintre taberele polemiştilor de astăzi consideră justificată recunoaşterea caracterului determinant al acestei note, pe cînd cealaltă tabără îl respinge ca atare.

Pe cea de a doua poziţie s-au situat, de pildă, T. Ju. Burmistrova, S. T. Keltahcian şi V. I. Kozlov. În esenţă, argumentarea lor se rezumă — grosso modo — la următoarele: constituţia psihică este o categorie nebuloasă impalpabilă; dealtfel, structura de clasă a societăţii nu permite existenţa unei constituţii psihice comune a membrilor ei. Acceptarea constituţiei psihice ca un criteriu al naţiunii este în contradicţie cu determinismul social-istoric, ridicînd naţiunea la rangul de categorie eternă. Alţii (G. B. Gregadze, N. I. Malahov) au expus o opinie conform căreia admiterea constituţiei psihice drept criteriu nu este necesară, deoarece acest factor se exprimă în specificitatea culturii. Ar-

gumentaţia formulată în celelalte ţări socialiste pentru respingerea caracterului de criteriu al constituţiei psihice este în linii mari identică cu acelea amintite. Istoricul maghiar Molnár Erik se referea, de asemenea, mai ales la caracterul exclusiv al structurii de clasă.

Cît priveşte opiniile celor care, într-o formă sau alta, admit caracterul de criteriu al constituţiei psihice, dintre cercetătorii sovietici, M. S. Djumusov arăta că, oricît de diversă şi specifică ar fi constituţia psihică individuală, totuşi psihicului oamenilor care aparţin unor clase ori naţiuni diferite i se poate stabili o trăsătură comună, general valabilă. A. I. Gorceaeva atribuie o însemnătate deosebită factorului psihic, pe care nu îl consideră identificabil cu cultura, dat fiind că efectul său poate fi observat nu numai în domeniul culturii, ci în întreaga comportare şi activitate a indivizilor şi comunităţilor. Autorii studiului care a declanşat discuţia, P. M. Rogaciov şi M. A. Sverdlin, recunosc şi ei rolul de criteriu al constituţiei psihice; I. F. Drozdov înscrie tradiţia în rîndul caracteristicilor psihice, iar V. M. Zaicenko şi K. Sabirov aduc argumentul că structurile antagoniste de clasă şi-au imprimat amprenta şi pe alte criterii[16].

În literatura de specialitate din ţara noastră, nu se manifestă atît de categoric contradicţia dintre cei care acceptă şi cei care resping criteriul constituţiei psihice. Este vorba, mai degrabă, despre o diversitate a formelor şi o varietate a greutăţii specifice care i se acordă, dar aproape toţi autorii consideră că (fie cu caracter de sine stătător, fie în corelaţie cu alţi factori) criteriul în cauză îşi are locul în rîndul trăsăturilor caracteristice, al criteriilor naţiunii.

Analizînd naţiunea socialistă, Tudor Bugnariu arată că continuitatea evoluţiei ei se manifestă — printre altele — şi în preluarea unor trăsături psihice specifice apărute în decursul ştafetei istorice a generaţiilor[17]. Constantin Vlad analizează în contextul culturii spiri-

tuale trăsăturile naţionale caracteristice care — după părerea sa — sînt exprimate cu putere în planul psihic al conştiinţei[18]. Trăsăturile psihice le regăsim şi în opinia lui Ioan Ceterchi drept criterii definitorii ale naţiunii[19].

Această imagine — nicidecum completă — o putem întregi cu opinia lui Mód Aladár, care consideră trăsăturile psihice împreună cu conştiinţa etnică naţională ca făcînd parte din rîndul factorilor caracteristici ai naţiuniii; de asemenea, şi cu teza lui Franz Marek, care argumentează existenţa naţiunii austriece referindu-se la însuşirile sale psihice specifice[20].

După cum vedem, există o mare varietate în concepţiile care acceptă rolul definitoriu al trăsăturilor psihice specifice pentru naţiune. Sînt utilizate numeroase categorii (psihic naţional, caracter, constituţie psihică, trăsături psihice specifice, sentiment naţional etc.), ceea ce nu numai că determină reflecţii de mare exigenţă pentru clarificarea noţiunilor, precum şi o temeinică sistematizare, dar semnalează şi sub acest aspect caracterul — deja amintit — greu de surprins al grupului de fenomene concretizat în aceste noţiuni. În ciuda acestor probleme, credem că printre criteriile naţiunii trebuie într-adevăr să avem în vedere acel element al psihicului social care se manifestă în ansamblul caracterului naţional, al obişnuinţelor, gusturilor, tradiţiilor, sentimentelor, complex de trăsături formate de-a lungul a multe generaţii. Termenul de psihic naţional este poate cel mai potrivit pentru o definire cu caracter cuprinzător. Dorim să accentuăm că formarea şi transformarea acestui psihic au un caracter determinat din punct de vedere istorico-social (mediul geografic acţionează mai cu seamă transpus, prin intermediul relaţiilor de producţie). Manifestările sale se pot observa în sfera culturii, în special în artă, dar nu se limitează la aceste domenii, ci se extind asupra întregii vieţi practice, a activităţii social-politice, a modului de viaţă al comu-

nităţii etnice date. Cît despre raportul dintre psihicul naţional şi cel de clasă: pe de o parte, deosebirile şi contradicţiile sociale îşi pun fără îndoială pecetea pe constituţia psihică a claselor şi păturilor antagoniste, respectiv deosebite; pe de altă parte însă nu se poate tăgădui că trăsăturile naţionale (psihice) sînt uşor de recunoscut — de pildă — în mentalitatea şi comportamentul muncitorilor englezi, francezi, italieni, români sau maghiari. În acelaşi timp, este evident că detaşamentele naţionale ale proletariatului, clasei muncitoare din toate ţările sînt legate între ele prin numeroase trăsături determinate de poziţia lor de clasă.

Pe baza celor arătate, se dovedeşte justificată acceptarea, şi în cazul naţionalităţii (pe care, după cum se ştie, o considerăm o formaţiune aflată în relaţie de juxtapunere cu naţiunea), drept criteriu, a trăsăturilor specifice exprimate prin termenul colectiv de psihic, constituţie psihică. (Aceeaşi opinie o formulează, de altfel, şi Deme László.) *Aşadar, atunci cînd, în caracterizarea, definirea naţionalităţii maghiare din ţara noastră, examinăm şi conştientizăm trăsăturile — ce se pot constata pe cale psihosociologică — formate sub influenţa coexistenţei multiseculare şi a altor factori, atunci cînd dezvăluim caracteristicile la care a dat naştere, în cursul jumătăţii de veac ce a trecut, mai întîi modul de viaţă minoritar oprimat, apoi acela de naţionalitate socialistă, satisfacem cerinţele cercetării cu caracter ştiinţific.*

Soluţionarea exigentă, la nivelul contemporaneităţii, a acestei sarcini reclamă (la fel ca în cazul altor aspecte ale cercetărilor din domeniul naţionalităţii) o documentare corespunzătoare, incluzînd şi rezultatele pe plan mondial ale cercetării. Trebuie depăşită şi la noi faza preştiinţifică, pe care de altfel în domeniul caracterologiei naţionale au ilustrat-o peste hotare nume de prestigiul unor Ranke, Keyserling şi Madariaga. Trebuie să cunoaştem şi să aplicăm critic metodele etnopsiholo-

gice contemporane nemarxiste, ca şi orientările specializate în cercetarea caracterului naţional.

Aici, ne lovim de alte obstacole. Pe lîngă cel amintit, avem de-a face cu situaţia că între specialişti nu domină nicidecum înţelegere în ce priveşte îndreptăţirea existenţei, sfera de cuprindere, obiectul şi metodologia noilor ramuri de cercetare. Este vorba despre acel fenomen cunoscut în istoria ştiinţelor, cînd, la apariţia unei noi discipline, se declanşează ciocnirea vehementă a argumentelor pro şi contra. Dificultăţile cauzate de fenomenul „recalcitrant" formulării naţionale cresc datorită dubiilor mai mult sau mai puţin fundamentat exprimate, chiar dacă unii autori (cum este J. Koty) consideră apariţia acestor îndoieli şi critici drept un început al cercetării cu adevărat ştiinţifice.

Pentru orientare, este nevoie mai întîi să efectuăm o succintă retrospectivă istorică.

Rolul deschizător de drum în interpretarea — pe plan filozofic — a caracterului şi psihicului naţional l-a avut opera lui Hume *Essay of National Character* (1770), dar, după cum se ştie, încă Montesquieu s-a ocupat de această problemă, emiţînd ideea că explicaţia caracterului şi sistemului statal al popoarelor rezidă în climă şi condiţiile geografice. După Hegel, spiritul infinit al lumii se concretizează în decursul evoluţiei sale istorice în stările tranzitorii ale *spiritului finit al popoarelor.* În decursul acestei evoluţii, purtător al spiritului lumii devine mereu alt stat, respectiv spirit popular, fiecare îndeplinind, în respectivele răstimpuri, rolul de „treaptă" a evoluţiei. În viziunea romantică, spiritul popular se preschimbă în psihic popular înzestrat cu un soi de forţă mistică. În Germania, la 1859, apare prima publicaţie periodică de specialitate dedicată acestei problematici, revista *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Spracbwissenschaft.* Psihologia populară, de obîrşie de asemenea hegeliană, este le-

gată de numele lui Herbart şi mai ales de al lui Wundt. Pentru Wundt, concludente erau impresiile înregistrate în comun de mai mulţi indivizi şi care — după părerea sa — constituie preţioase puncte de reper în interpretarea unor fenomene cum este limba. La începutul secolului nostru, apar în acest domeniu lucrările *Der erbliche Rassenund Volkscharakter* a lui Steinmetz şi *Psychologie du peuple français* a lui Fouillée. În ciuda pretenţiilor lor, astăzi lucrările amintite nu prea mai corespund cerinţelor rigurozităţii ştiinţifice. Trebuie să recunoaştem însă că studierea „Volksgeist"-ului de inspiraţie hegeliană a constituit un stimulent pentru alte domenii de cercetare, cum sînt lingvistica şi folcloristica.

În ceea ce priveşte atitudinea adoptată de tînăra disciplină a sociologiei, la început ea era mai degrabă indiferentă. Desigur, această atitudine nu era generală. Astfel, sociologii care cercetau problema conflictelor se interesau cu asiduitate de caracterul sau psihicul grupurilor, al comunităţilor etnice aflate în conflict. La fel, behavioriştii, care studiau comportamentul la nivelul colectivităţilor, nu puteau rămîne nici ei în afara interesului pentru aceste fenomene. Max Weber a ajuns să studieze influenţa anumitor grupuri sociale asupra psihicului naţiunilor, demonstrînd, de exemplu, influenţa iuncherilor asupra caracterului german[21].

Sociologia caracterului naţional constituie deocamdată şi pe plan mondial o sarcină de viitor. Pentru moment, mai rodnice sînt rezultatele obţinute pe cale psihologică. După cel de al doilea război mondial, a crescut deosebit de mult interesul pentru cercetările care promovează o mai bună înţelegere a reacţiei afective a diferitelor popoare şi naţiuni, iar această atenţie accentuată a dus la avîntul demopsihologiei. Factorul stimulator, în cele mai multe cazuri, îl constituie tendinţa de a pune cunoaşterea ştiinţifică în slujba lichidării

subiectivismului naţionalist şi a unor prejudecăţi inveterate.

Nici rezultatele obţinute, nici interpretările nu sînt însă unanime recunoscute. Disputele mai sus amintite se desfăşoară mai ales în jurul acestor rezultate şi interpretări. Scepticii obiectează, pe bună dreptate: oare, într-adevăr, fiecare american este naiv şi agresiv? Oare fiecare german se caracterizează prin dragostea pentru ordine, disciplină şi metodicitate? Oare nu seamănă mai mult între ei membrii de aceeaşi condiţie socială ai diverselor naţiuni, decît cei de aceeaşi naţiune care însă trăiesc în condiţii radical diferite?

W. J. E. Sprott consideră drept problematică definirea caracteristicilor naţionale, deoarece se teme de afirmarea continuă a stereotipiilor. Pe de o parte, uneori cercetătorii extrapolează asupra întregii naţiuni opinia ce şi-au format-o despre o clasă sau pătură a acelei naţiuni; pe de alta, se întîmplă ca trăsăturile de caracter observate la un grup naţional constituit în mod specific din punct de vedere geografic-istoric să fie extinse asupra întregii naţiuni.[22]. Evident, nu există posibilitatea de a observa pe fiecare din membrii unei naţiuni, dar din exemplele date şi din imposibilitatea observării în ansamblu se poate trage numai concluzia că stereotipiile pot fi derutante şi în cercetarea ştiinţifică, încît trebuie să ne ferim de generalizările superficiale.

După părerea celor care formulează alt grup de obiecţii, lumea merge spre omogenizare şi în domeniul caracteristicilor naţionale, astfel că este o risipă de energie să te ocupi de ceva ce, mai curînd sau mai tîrziu, va fi de domeniul trecutului. Acestor păreri li se raliază cei după care etnopsihologia fie că sintetizează trăsăturile cunoscute pe cale experimentală ale caracterelor naţionale, fie că reînvie concepţiile evocatoare ale spiritului popular mitic. Nici evoluţia contemporană, nici prevederile ştiinţifice asupra viitorului naţiunilor

nu pledează însă pentru dispariţia rapidă a caracteristicilor naţionale. Chiar dacă asemenea ipoteze s-ar dovedi reale, ele nu ne-ar scuti de cercetări în acest domeniu; chiar dimpotrivă. Cît priveşte empirismul, respectiv reînvierea miturilor, răspunsul constă, iarăşi, numai în aplicarea metodelor strict ştiinţifice. În acest sens opinează toţi specialiştii care nu se tem de dificultăţi, nu refuză de la bun început orice fel de critici, ci se confruntă cu ele şi înţeleg să biruie dificultăţile ce se pot ivi în viitor datorită pluralismului metodologic şi ciocnirii curentelor concurente, susţinînd caracterul interdisciplinar al cercetărilor, necesitatea combinării a diverse metode (O. Klineberg, A. Heuse, J. Koty şi alţii). Nici caracterul relativ şi discutabil al rezultatelor obţinute pînă acum nu poate avea un efect numai şi numai demobilizator. De exemplu, Roger Bastide nu trece sub tăcere simptomele de criză ce se manifestă de pe acum în cadrul tinerei discipline a etnopsihologiei, dar pune accentul pe posibilitatea şi necesitatea de a le învinge, tocmai ca un factor stimulator al cercetărilor, în interesul coexistenţei paşnice a naţiunilor, în scopul de a contribui la dialogul dintre popoare[23]. Cercetători ca Allport şi Mead nu sînt nici ei descurajaţi de părerile sceptice mai mult sau mai puţin îndreptăţite. După părerea noastră, la nivelul actual al cunoştinţelor nu putem emite, e drept, sentinţe defintive, dar situaţia dată nu poate decît să îndemne la continuarea şi aprofundarea cercetărilor.

Marea majoritate a oamenilor de ştiinţă este, în orice caz, de acord în a evita explicaţiile unilaterale, unifactoriale — cum este cea antropogeografică deducînd caracterul naţional din influenţa mediului natural — şi în a combate cu hotărîre toate interpretările neştiinţifice, reacţionare, ca de pildă teoria rasială. Din ce în ce mai mult se acceptă părerea că rezultate ştiinţifice se pot obţine numai dacă se operează cu un ansamblu

compus din mai mulţi factori. În spiritul acestei concepţii, cercetarea psihicului comunităţilor etnice este o ştiinţă cu caracter sintetic, a cărei sarcină nu este alta decît studierea *in vivo* a imaginii caracterologice, a tipului colectiv de gîndire a unei comunităţi, sub influenţa mediului fizic şi social. Metodele utilizate sînt foarte variate: comparaţia, studiile etnologice, antropologice, lingvistice, analiza textelor literare[24].

Chiar dacă aceste studii nu au dus la stabilirea unor adevăruri „definitive" (dacă se poate vorbi despre asemenea adevăruri), astăzi dispunem deja — printre altele — de cîteva categorii de bază, care — cu rezervele critice necesare — pot fi aplicate cu eficienţă mai mare sau mai mică. Astfel, Kardiner şi colaboratorii au elaborat noţiunea, devenită clasică, a aşa-numitei *Basic Personality Structure,* care sintetizează trăsăturile caracteristice indivizilor aparţinînd aceleiaşi sfere de cultură. Totalitatea acestor trăsături formează modelul de concepţie şi comportament într-adevăr caracteristic grupurilor etnice *(patterns of conduct*), a cărui existenţă o putem considera astăzi acceptabilă din punct de vedere ştiinţific. Noţiunea de *caracter social* elaborată de Fromm şi Riesman desemnează acelaşi grup fenomenologic.

În cadrul cercetărilor generale de etnopsihologie, *ne interesează în mod special, mai îndeaproape, cercetările referitoare la psihicul, la reacţiile comportamentale ale minorităţilor etnice.* O literatură mereu mai bogată se referă la aceste cercetări. Merite deosebite şi-a cîştigat în dezvăluirea caracteristicilor aşa-numitei mentalităţi minoritare Kurt Lewin, iar unul din curente este legat de numele lui Oliver Brachfeld, colaborator de reputaţie internaţională al seriei vechi a revistei *Korunk.*

Oliver Brachfeld a cercetat simptomele „complexului de inferioritate" adlerian la grupurile care se simt oprimate, exploatate, neglijate sau lipsite de putere.

Aceste simţăminte pot fi conştiente ori refulate, în acest ultim caz putînd deveni complexe, surse a tot felul de resentimente, prejudecăţi, tendinţe compensatorii de afirmare[25]. Frantz Fanon s-a referit, dealtfel, la aceeaşi noţiune adleriană atunci cînd constată că normele, pretenţiile impuse de albi oamenilor de culoare dau naştere unor tensiuni lăuntrice care nu mai pot fi anulate prin închistare, ci duc la o conştiinţă etnică specifică, la tendinţe naţionaliste (de exemplu mişcarea Panterelor Negre din S.U.A.)

Eugen Lemberg, unul dintre istoricii şi teoreticienii cunoscuţi ai naţionalismului, se referă deasemeni la Brachfeld şi teoria sa, dar găseşte că noţiunea preluată de la Adler nu este adecvată[26].

Aceste mecanisme exprimă — printre altele — faptul că în viaţa psihico-afectivă a individului aparţinător unei anumite minorităţi respectivul grup etnic ocupă un loc specific, diferenţiat faţă de toate celelalte comunităţi. În acest sens, psihosociologia americană utilizează noţiunile *ingroup* şi *outgroup.*

În ultima vreme — legat de cercetarea prejudecăţilor care se nasc şi în cadrul acestor grupuri — cercetătorii psihicului minoritar acordă o atenţie specială mecanismului interacţiunii dintre frustrare şi agresiune. Ei au stabilit că sentimentul permanent de eşec, izvorît din situaţia dintîi, cea dezavantajoasă, se poate transforma, încadrîndu-se în cea de a doua situaţie, într-un sentiment al cărui obiect pot fi majoritarii, alt grup minoritar sau propriul grup, respectiv, în cadrul său, unele persoane sau subgrupuri. Evoluînd în direcţia specializării din ce în ce mai restrînse, asemenea cercetări ajung să constituie capitole ale psihologiei aplicate a popoarelor, psihopatologiei etnice, respectiv ale psihologiei naţionalismului.

Diferitele curente psihologice (adepţii lui Freud, ai lui Adler) au elaborat ipoteze de lucru interesante, de

multe ori fertile. Această abordare, în sine, se poate dovedi însă foarte adesea unilaterală, întrucît neglijează factorii social-istorici. De aceea, interpretarea marxistă care trebuie dată problematicii este datoare ca, mergînd pe drumul analizei complexe, nu numai să urmărească funcţionarea mecanismului psihic, ci şi să dezvăluie condiţiile social-istorice ale formării mecanismelor şi rolul factorilor economici, în ultima instanţă determinanţi.

O JUDECATĂ DESPRE PREJUDECĂŢI

Cei selecţionaţi pentru a participa la o croazieră nu cunosc naţionalitatea tovarăşilor de drum. Pe parcurs, simpatia instinctivă duce la închegarea unor grupuri mai mari sau mai mici. Trece însă un anumit timp şi comandantul îi încunoştinţează discret pe unii despre apartenenţa naţională a partenerilor lor. Intră în funcţiune mecanismul prejudecăţilor; multe grupuri deja constituite se destramă. Mai tîrziu, sosesc noi informaţii, anulîndu-le pe cele anterioare, drept care se iscă un adevărat talmeş-balmeş în relaţiile interpersonale şi între grupuri.

Unor americani cu nivel cultural mediu li se pune întrebarea, care este părerea lor despre însuşirile a diferite popoare. Printre popoarele înşirate figurează şi trei naţiuni inexistente, între ele „danirii". Majoritatea (deşi, evident, nu auziseră niciodată despre această naţie imaginară) dau despre ei o caracterizare categoric şi pronunţat negativă.

Am spicuit două exemple din foarte ampla literatură a cercetărilor referitoare la prejudecăţi. Ceea ce, evocat „in vitro", poate să pară pe alocuri de-a dreptul hazliu, după mărturia trecutului apropiat poate justifica genocidul, respectiv, poate trezi maselor patimi ce duc la exterminare rasială. În acest fel se explică atenţia deosebită cu care cercetătorii din domeniul dife-

ritelor ştiinţe sociale privesc prejudecăţile, astfel se explică, mai cu seamă după cel de al doilea război mondial, numărul crescînd al interpretărilor teoretice şi al experienţelor psihologice. Bineînţeles, prejudecăţile pot fi studiate din numeroase puncte de vedere. Se poate aborda problema sub aspect pur gnoseologic şi pare actuală şi analiza critică a fondului ideologic al fenomenului. Aici şi acum ne interesează înainte de toate prejudecăţile sociale, mai precis acelea *naţionale, naţionaliste;* interesul acesta, fireşte, nu se contrazice cu cele anterioare. Analiza într-adevăr ştiinţifică a prejudecăţilor naţionaliste presupune o cercetare interdisciplinară, pornită din mai multe puncte de vedere.

Să nu uităm că, după cum arată Lenin într-o scriere din ultimii săi ani de viaţă, „punerea problemei naţionalismului la modul general nu valorează doi bani"[1]. Lenin a şi făcut o distincţie între naţionalismul naţiunii asupritoare şi al celei asuprite, o clasificare cu valoare orientativă nu numai din punct de vedere al concluziilor comportamentale, ci şi sub aspectul cercetărilor din domeniul naţionalismului şi al prejudecăţilor. Pe lîngă distincţia făcută de Lenin (şi în strînsă legătură cu ea) sînt posibile şi chiar necesare şi alte clasificări. Criteriile pot fi acelea ale condiţiilor determinante de ordinul spaţiu — timp, ale trăsăturilor specifice ale orînduirilor sociale, ori ale constelaţiilor politice date. Se ştie că atitudinea noastră faţă de naţionalismul — cu prioritate de caracter progresist — apărut în perioada formării naţiunii este diferit de modul în care judecăm o ideologie care alimentează, de exemplu, politica unei puteri imperialiste.

Aşadar, pare indicat ca cercetarea să pornească de la istorie. Aceasta, în două sensuri. Pe de o parte, este necesară continuarea consecventă a dezvăluirii rădăcinilor istorice adînci şi de mare divergenţă ale ideologiilor, prejudecăţilor naţionaliste, iar pe de alta, trebuie

bine cunoscută răspunderea istoriografiei atît în privinţa precizării păcatelor din trecut, cît şi a sarcinilor actuale şi de viitor. Istoricul maghiar I. Tóth Zoltán, de exemplu, remarca imediat după cel de al doilea război mondial că „istoriografia naţionalistă se află într-o criză, cu atît mai gravă, cu cît nu este vorba despre un simptom acut, ci despre o boală cronică;... ceea ce a produs istoria, ca rezultate, în ultima epocă acută a naţionalismului, constituie neîndoielnic şi înainte de toate o consecinţă a degradării morale. Nu există problemă mai actuală, decît aceea a răspunderii morale a naţionalismului pentru aberaţiile sale." Această răspundere istorică grevează în mod evident asupra foştelor clase dominante exploatatoare şi asupra grupurilor conducătoare din cadrul lor. „Întrucît clasele dominante maghiare i-au ţinut secole de-a rîndul sub stăpînirea lor pe românii transilvăneni — arată acelaşi I. Tóth Zoltán — ele s-au pătruns de ideea că monarhia ungară este o formaţiune predestinată, firească şi necesară, iar poporul maghiar are menirea de a conduce celelalte popoare şi de a le stăpîni."[2] Ideologia supremaţiei şi superiorităţii culturale maghiare, a „singurei naţiuni politice", a fost elaborată de intelectualitatea aflată în slujba claselor stăpînitoare. Tocmai de aceea, reprezentanţii gîndirii social-politice şi istoriografiei burgheze trebuie să-şi ia partea din această răspundere. Istoricii — după cum se ştie — au fost deosebit de activi în formularea şi popularizarea programului naţionalismului maghiar. Ei au furnizat un noian de „argumente" spre a demonstra că aşa-numitul trup statal moştenit de la Sfîntul Ştefan este în drept să constituie corp aparte în cadrul regatului, iar supremaţia maghiară asupra „Ungariei istorice" indivizibile trebuie să rămînă în picioare. Istoriografia burgheză naţionalistă românească — o probează analiza făcută de istorici români marxişti — este grevată de o similară răspundere gravă pentru menţinerea atmosferei de

neîncredere reciprocă şi pentru încetăţenirea acelui sistem de opinii plin de prejudecăţi care a devenit o pepinieră a urii de ambele părţi.

Exemplul acesta concret constituie încă o dovadă a tezei de acum general valabile formulate în literatura de specialitate contemporană, după care prejudecăţile de natură ideologică joacă un rol dinamic în general în apariţia prejudecăţilor, iar interpretarea denaturată a istoriei ocupă un loc considerabil în structura prejudecăţilor naţionaliste (A.N.J. Hollander). Remarcăm şi opinia lui Brunn, care atrage atenţia asupra influenţei, considerabile a relaţiilor de politică externă asupra atitudinii unui popor faţă de alt popor (implicit a prejudecăţilor). Conform aceluiaşi autor, o funcţie analoagă o îndeplineşte *şi perspectiva istorică* determinantă în aprecierea evenimentelor din trecut. Aici este locul să ne referim din nou la acea notă indiscutabil comună, la „naţionalismul colocatarilor" — expresia îi aparţine lui Szűcs Jenő — din Europa răsăriteană, care constă în faptul că *unul din mobilurile lor fundamentale este viziunea romantică, de mit, asupra istoriei.*

Dacă istoriografia naţionalistă — cu rolul ei compensator — face numai să amplifice prejudecăţile care se inspiră şi din eşecurile suferite, în schimb o ştiinţă istorică realistă, ce pune pe prim plan tradiţiile trecutului comun al luptei pentru libertate, de natură să sudeze şi mai mult legăturile, oferă o armă ideologică eficace împotriva prejudecăţilor naţionaliste. Iată de ce istoriografia pătrunsă de spiritul obiectivităţii este într-adevăr indispensabilă. De aici derivă, printre altele, însemnătatea colaborării între istoricii români şi maghiari.

Bineînţeles, acţiunea comună presupune şi chiar reclamă o autoanaliză sinceră, critica reciprocă. Însemnătatea discuţiei desfăşurate în mediul istoricilor din Ungaria în perioada de după 1956 constă tocmai în faptul că, rezultatele sale fiind puse în slujba autocu-

noaşterii naţionale reale, ea s-a opus cu consecvenţă atît „moştenirii afective iraţionalizate" ce alimenta naţionalismul, cît şi unei concepţii purtătoare a indiferenţei naţionale, concepţie izvorîtă şi din atitudinea doctrinară stîngistă[3].

Afectele au dominat nu numai tărîmul cercetărilor privitoare la monarhia habsburgică, timp de o jumătate de veac (Diószegi István), dar o încărcătură specific emoţională au şi imaginile formate în mod preconceput de popoarele de pe aceste meleaguri unele despre altele.

Cît de adecvată este viziunea caracterului iraţional (determinat, în ultimă instanţă, de factori politico-sociali) al prejudecăţilor şi imaginilor despre naţiuni, pe care şi-o formează acel Méliusz József care, după dictatul de la Viena, se ridica în sudul Transilvaniei împotriva politicii de război şi acoliţilor acesteia, manevranţi ai contradicţiilor româno-maghiare: „... este o boală a minţii — arată el — că cel mare şi-l găseşte de victimă pe cel mic, cel aflat în număr mare pe acela slab numeric, cel monocolor pe acela cu picăţele, cel discriminat pe acela pe care pînă şi el îl poate discrimina, spre a-l înfiera, spre a-l exclude dintre excluşi ca pe unul exclus din drepturi, spre a-l azvîrli din egalitatea celor neegali ca pe unul neegal. Minoritatea subordonată majorităţii joacă de una singură rolul puterii majoritare, pe o scenă ridicolă şi în ruine, creînd minoritatea minorităţii..."[4]

Analiza apariţiei, efectelor etc. ale portretelor părtinitoare care se colportează atît despre români, despre maghiari, cît şi despre celelalte popoare, ne face posibilă o incursiune în mecanismul prejudecăţilor şi în relaţia lor cu stereotipiile. Această analiză nu numai că înlesneşte urmărirea resorturilor psihice şi de conştiinţă ale formării prejudecăţilor, ci deschide drum studierii etnocentrismului extremist, naţionalismului la nivelul timpurilor noastre, cu întreaga exigenţă necesară.

Cele menţionate exemplifică într-adevăr concludent un procedeu caracteristic celor care creează imagini ale naţiunilor purtînd pecetea influenţei naţionaliste, prin faptul ca ei îşi consideră propria naţiune ca fiind totalitatea unor indivizi bine distincţi, înzestraţi de regulă cu însuşiri pozitive, pe cînd grupul etnic ce formează subiectul imaginii ei îl văd ca pe o entitate ai cărei membri seamănă între ei prin păcatele lor şi din această cauză fiecare este răspunzător pentru toţi. În majoritatea cazurilor, autorii şi difuzorii unor asemenea imagini fac clasificări sub influenţa unor afecte mînate de impresii personale ce au lăsat urme adînci, fără argumente convingătoare şi fără intenţia de a revizui imaginea gata formată. Procedeul lor se mai caracterizează prin alcătuirea de imagini globale şi păreri de ansamblu, plămădite pe baza unor trăsături atipice, informaţii rupte de context, pure impresii. Ei strecoară, selectează informaţiile în aşa fel, încît prin acest ciur trec numai cele ce par a justifica imaginea, pe cînd celelalte sînt fie respinse, fie se tinde să se împiedice, să se încetinească afirmarea lor.

Cele de pînă acum indică şi ele faptul că asemenea imagini poartă în sine numeroase trăsături caracteristice prejudecăţilor. *Însăşi concepţia lor este cea a prejudecăţii.* De aceea, atunci cînd în literatura de specialitate se încearcă definirea lor, se subliniază relaţia foarte strînsă între cele două fenomene, iar liniile de demarcaţie sînt destul de vagi pentru ca în cursul cercetărilor, precum şi al combaterii să avem în vedere în mod pronunţat această legătură[5].

Se cuvine ca aici, înainte de a trece la dezbaterea propriu-zisă a problemei prejudecăţilor, să clarificăm noţiunea de stereotipii, aflată de asemenea în strînsă legătură cu cele de mai sus. Lippmann le numea „imagini aflate în capul nostru", exprimînd prin aceasta nemijlocit relaţia amintită. Este semnificativ faptul că cercetătorii nu au reuşit să facă o delimitare totală între

fenomenele în cauză, respectiv noţiunile ce le desemnează. Există, evident, stereotipii fără prejudecăţi. Acestea îndeplinesc un anumit rol în cunoaştere, întrucît mijlocesc experienţa standardizată a înaintaşilor sau a colectivităţii contemporane. Avînd în vedere că nimeni nu se poate orienta în hăţişul fenomenelor unei lumi complexe şi în rapidă transformare cu ajutorul opiniei autonome formate pe baza exclusivă a experienţei sale individuale, stereotipia poate fi considerată chiar indispensabilă. Fireşte, există stereotipii ce caracterizează just fenomenele şi altele ce le caracterizează eronat. Aceste deosebiri depind nu atît de capacitatea individuală, cît mai curînd — fiind vorba despre imagini, opinii ce fixează idei colective — sînt determinate de interesele de grup şi clasă. În orice caz, stereotipia oferă o imagine mai sărăcăcioasă a porţiunii respective din realitatea complexă şi, ca generalizare ce nu se întemeiază pe inducţie, de obicei este în măsură să contureze doar estompat fenomenul. Cu toate aceste limite şi deficienţe, în cadrul unor asemenea stereotipii domină — în cazul în care ele conţin în mod proporţional elemente filozofico-istorice (ideologice) şi social-psihologice — momentul cognitiv, în acest fel fiind posibile şi chiar existînd stereotipii care exprimă fără denaturări, mai mult sau mai puţin autentic, trăsăturile naţionale caracteristice.

Secord şi Backman, tratînd despre natura stereotipizării, menţionează trei trăsături caracteristice: categorisirea persoanelor; consensul privitor la trăsăturile presupuse; decalajul între trăsăturile presupuse şi cele reale. Dar cei doi autori accentuează faptul că nu toate stereotipiile sînt formate din însuşiri negative. Ei se referă la o anchetă întreprinsă de UNESCO, care demonstra relaţii între simpatia nutrită faţă de o ţară sau un popor şi măsura în care stereotipia făurită despre ele are un caracter favorabil[6].

Stereotipia cu un anumit rol cognitiv trebuie să dea însă dovadă de o anume flexibilitate. Ea trebuie într-o oarecare măsură să se şi acomodeze realităţii, să se modifice sub influenţa schimbării realităţilor. Dacă însă, faţă de toate experienţele noi, ea nu dă dovadă de elasticitate, aceasta înseamnează că va conţine prejudecăţii Cei care o formează şi o propagă vor accepta numai elementele ce o fixează neschimbată şi vor fi dispuşi chiar să vadă sau să prezinte realitatea în mod denaturat, spre a-i păstra aparenţa de valabilitate. Ei vor fi gata de a interpreta orice fel de date, informaţii în acord cu prejudecăţile stereotipiei, iar pe acelea ce nu sînt în acord cu ele să le respingă, pretinzînd de obicei că ar fi vorba de excepţii. După cum vedem, mecanismul este aici aproape identic cu cel al formării de imagini părtinitoare despre naţiuni, ceea ce pledează iarăşi în favoarea legăturii, a confundării deja menţionate. Vom recunoaşte uşor cît de mult poate intensifica înrădăcinarea istorică „rezistenţa" stereotipiilor, efect întrecut cel mult de difuziunea, respectiv sugestivitatea mijloacelor contemporane de comunicare cu masele.

Abordînd problema sub aspectul imaginii făurite despre naţiuni şi al stereotipiilor, trecem acum la discutarea prejudecăţilor naţionale, naţionaliste, aflate în strînsă legătură cu primele şi aparţinînd categoriei prejudecăţilor sociale. Pare indicat ca dintru început să căutăm a răspunde la următoarele probleme: există oare vreo diferenţă între prejudecăţile naţionale şi cele naţionaliste, ori cele două noţiuni pot fi considerate sinonime? Unde pot fi plasate prejudecăţile rasiale?

Rămînînd la acestea din urmă: H. E. Wolf, în studiul său deosebit de bine documentat — pe care l-am mai citat —, atrage atenţia asupra dificultăţilor pe care le comportă utilizarea noţiunii de prejudecată rasială. Autorul menţionat demonstrează, invocînd ca exemplu

prejudecăţile faţă de negri şi evrei, că este vorba despre fenomene de mare complexitate, compuse din numeroşi factori de ordin religios, naţional, economico-social.

În ceea ce priveşte prejudecăţile naţionale şi naţionaliste, Wolf face o distincţie între ele. Dacă cele dintîi — spune el — sînt îndreptate de pe solul unităţii lăuntrice a naţiunii înspre exterior, spre alte grupuri etnice, naţiuni, celelalte, operînd discriminări înlăuntrul naţiunii, transmit părtinitor resentimente faţă de un grup sau altul[7]. Desigur, fiecare delimitare mai precisă, mai nuanţată faţă de un grup sau altul a noţiunii (cu condiţia de a exprima realitatea mai fidel decît în accepţiunea anterioară) este utilă cercetării şi practicii. Întrucît, conform stadiului actual al cercetărilor, nu există prejudecăţi naţionale unitare, iar această categorie se utilizează numai ca termen generic pentru un mare număr de variaţiuni, delimitarea propusă de Wolf pare a fi acceptabilă. De vreme ce, însă, la noi s-a încetăţenit utilizarea noţiunii de prejudecată naţionalistă în sensul de prejudecată orientată atît spre exterior, cît şi spre interior, vom rămîne (deocamdată) la această uzanţă. În acest sens, *prejudecata naţionalistă este opinia negativă saturată de elemente afective nutrită faţă de anumite grupuri etnice, respectiv faţă de membrii acestor grupuri. Această prejudecată se poate întemeia pe imagini părtinitoare despre naţiuni, pe stereotipii eronate şi în toate cazurile exprimă o atitudine de refuz şi chiar ostilitate faţă de respectivul grup etnic (naţiune sau naţionalitate).* O caracteristică a ei o constituie iraţionalismul şi tenacitatea, consemnate deja în cazul imaginilor denaturate despre naţiuni şi al stereotipiilor eronate. Prin prisma deformată a prejudecăţii naţionaliste, fiecare membru al grupului apreciat în mod negativ — indiferent de însuşirile personale — apare ca fiind la fel cu ceilalţi, în virtutea unei generalizări rigide, standardizate.

Acest gen de prejudecăţi este — precum am văzut — un accesoriu al ideologiilor naţionaliste; aşadar, în analiza modului în care apare, este util să examinăm concepţia etnocentristă. De acord ou numeroşi autori, noi nu identificăm în mod mecanic toate formele etnocentrismului cu vreuna din manifestările virulente ale naţionalismului. Este un fenomen lesne de înţeles că omul, pentru care tradiţiile şi valorile mediului său au caracter normativ în toate privinţele, este puternic legat de ele şi din punct de vedere afectiv şi înclină chiar să le considere drept criterii pentru aprecierea obiceiu rilor, a formelor de comportament, a scării valorice etc. ale altor grupuri, ale altor formaţiuni etnice. Pînă aici, etnocentrismul — deşi poate frîna o orientare mai largă şi îngustează interesele, receptivitatea individului sau grupului — încă nu este sinonim cu naţionalismul El conţine însă în mod virtual elementele unei asemenea deformări. Aşa fiind, şi prejudecăţile născute sub semnul mărginirii etnocentriste se pot denatura în acest sens. Trebuie să ne referim aici la teza leninistă despre analiza concretă şi depăşirea atitudinilor naţionaliste. Prejudecăţile naţionaliste sînt şi ele concrete, specifice. Ele corespund structurii naţionalismului căruia îi aparţin şi în cadrul căruia îndeplinesc o anumită funcţie. Este evident că un anumit gen de prejudecăţi sînt acelea sugerate şi alimentate de naţionalismul unei naţiuni asupritoare sau mari, care exprimă superioritate, desconsiderare, impasibilitate etc. faţă de naţiunea oprimată sau mai mică, în schimb altul este genul de prejudecăţi produs de şovinismul grupului etnic „lezat" sau mic, exprimînd şi justificînd închistarea, lipsa de încredere, suspiciunile.

Fapt este că şi în literatura de specialitate se face distincţie între prejudecăţile aparţinînd majorităţii şi cele ale minorităţii. Dacă însă — lucru interesant — cele dintîi intră în preocupările aproape tuturor cercetătorilor interesaţi de problemă, acestea din urmă au

rămas aproape neobservate. Cei mai mulţi dintre autori sînt însă de acord că minorităţile sînt obiective „ideale" ale agresiunii îndreptate împotriva lor şi manifestate sub forma prejudecăţilor. Aceasta, deoarece, conform logicii naţionalismului majoritar, dacă formele sale de viaţă, scara sa valorică, drumul său sînt cele „juste", normale, atunci comportamentul, orientările valorice, tendinţele minorităţii, care diferă de cele dintîi, sînt calificabile drept „nejuste", astfel că discriminarea ce i se aplică minorităţii şi prejudecăţile dindărătul ei pot fi prezentate ca îndreptăţite, justificate din punct de vedere etic.

Dar cum reacţionează la toate acestea minoritatea? Atît experienţa istorică, cît şi experienţele ştiinţifice arată că în sînul celor ce aparţin minorităţilor pot lua naştere prejudecăţi la fel de numeroase şi variate, ca în mediul celor care fac parte din majoritate. În cazurile date, atitudinea lor vădeşte deopotrivă o formă sau alta a agresiunii. Deşi demonstrării acestor fenomene i s-au închinat relativ mai puţine energii (aici se manifestă părtinirea acelor cercetători care socotesc că prejudecăţile minoritarilor sînt doar replici, că ele, de altfel, oricum, nu pot fi vătămătoare), totuşi anumite concluzii pot fi formulate. Prejudecăţile persoanelor minoritare se pot îndrepta: 1. împotriva majorităţii; 2. împotriva altei minorităţi; 3. împotriva propriei minorităţi. Aceştia din urmă sînt indivizii sau grupurile care pot fi separate pe baza unei caracteristici oarecare (de origine, culturală) şi, de regulă, sînt mai slabi decît media celor care formează respectiva minoritate. Acestui fenomen îi aparţine şi aşa-numita *prejudecată inversă*, ca şi „autodispreţul" descris de Lenin. Prejudecata inversă este de destul de multă vreme cunoscută cercetătorilor, fiind, totuşi, insuficient studiată. Nu există nici o metodă adecvată unui asemenea studiu, ceea ce constituie un impediment considerabil, avînd în vedere caracterul greu sesizabil al fenomenului. Pe lîngă aces-

tea, trebuie să facem o distincţie între critica mai mult sau mai puţin îndreptăţită făcută de persoane aparţinînd minorităţii faţă de diverse manifestări ale propriului grup etnic, şi prejudecata inversă, ale cărei caracteristici corespund în mare notelor generale ale prejudecăţilor şi în care putem recunoaşte un simptom al lui „morbus minoritatis" al cărui diagnostic a fost pus de Németh László. Individul care îşi formează prejudecăţi inverse nutreşte păreri negative faţă de propriul său grup, astfel că judecata părtinitoare este valabilă în ultimă instanţă şi asupra persoanei sale. Aici apare conexiunea între prejudecata inversă şi auto dispreţuire, două fenomene care însă nu sînt cu totul identice. În conştiinţa unei persoane minoritare care a trebuit să suporte multe păreri şi discriminări nefavorabile, dispreţuitoare, se poate ivi o deformare, în sensul de a-şi identifica propria persoană, imaginea făurită despre sine, cu stereotipia părtinitoare creată despre grupul din care face parte. Individul aparţinînd minorităţii expuse discriminării îşi poate forma mai greu o imagine despre sine însuşi, iar dacă acceptă ca valabilă şi pentru el imaginea negativă despre grupul căruia îi aparţine, aceasta poate da naştere unei antipatii, unui dispreţ faţă de imaginea în cauză şi, prin ea, faţă de propria persoană[8].

Reiese chiar şi din cele expuse că prejudecata nu se menţine întotdeauna pe planul făuririi de imagini, respectiv al manifestării opiniilor. Întrucît, ca atitudine, conţine tendinţa de a acţiona asupra obiectului ei, poate degenera în discriminare. Nu putem însă să punem semnul egalităţii între prejudecată şi discriminare, adică tratamentul deosebitor, defavorabil, aplicat celor ce aparţin unui anumit grup, dar între cele două fenomene există o evidentă legătură. Persoana plină de prejudecăţi nu trebuie neapărat să facă discriminări, după cum nici discriminatorul nu este absolut necesar să fie plin de prejudecăţi. Cu toate acestea, discriminarea este

de obicei expresia manifestă a prejudecăţii. Simpson şi Yinger enumeră următoarele relaţii posibile între cele două fenomene: 1. prejudecăţi fără discriminare; 2. discriminare fără prejudecăţi; 3. discriminarea — una din cauzele prejudecăţii; 4. prejudecata — una din cauzele discriminării; 5. prejudecata şi discriminarea se amplifică reciproc, în majoritatea cazurilor. Despre oricare din aceste relaţii ar fi însă vorba, prejudecata şi discriminarea pot deveni izvoare ale unor conflicte sociale[9].

Antecedentele cercetărilor moderne privind prejudecăţile le regăsim în istoria filozofiei. Meditaţiile lui Bacon despre idoli, ale lui Helvétius despre caracterul socialmente determinat al ideilor şi, nu în ultimul rînd, lucrarea *Essai sur les Préjugés* a lui Holbach conţin elementele definiţiei filozofice conform căreia prejudecata este o judecată formulată fără cunoaşterea satisfăcătoare şi examinarea independentă a obiectului, a problemei în cauză. Evoluţia ulterioară a cercetărilor a fost, apoi, stabilită de logica internă a progreselor ştiinţei, determinată fiind de cerinţele sociale din ce în ce mai imperioase. Tot antecedentelor studierii prejudecăţilor le aparţin primele rezultate obţinute în domeniul sociologiei cunoaşterii *(Wissenssoziologie),* al filozofiei analitice, precum şi al sociologiei grupurilor (Gumplowicz, Durkheim); în schimb, rolul determinant în constituirea ca tărîm de cercetare aparte l-a avut aplicarea procedeelor empirico-cuantificative.

Nu este o întîmplare că acest proces a avut loc îndeosebi în America, unde, de pe la începutul veacului, problema negrilor şi relaţiile cu diversele genuri de imigranţi au ajuns progresiv pe primul plan al preocupărilor sociologice. În deceniile 3—4 se purcede la menţionata elaborare a primelor metode empirice şi la aplicarea lor pe tărîmul cercetărilor — la început ne-

închegate într-o specialitate aparte — privitoare la prejudecăţi, atitudini şi stereotipii. Cercetările din domeniul atitudinilor nu pot fi identificate cu apariţia prejudecăţilor, însă nu încape îndoială că, de pildă, analiza atitudinilor liberalo-conservatoare, umanitară, religioasă sau naţionalistă poate să le furnizeze multe informaţii preţioase. Prin definirea noţiunii de prejudecată socială şi studierea ei aparte, se deschide drum specializării pe mai departe, a cărei adîncire din ce în ce mai rapidă o stimulează evenimente istorice cum au fost genocidul săvîrşit sub egida teoriei rasiale, apoi, după cel de al doilea război mondial, lupta de eliberare a popoarelor coloniale şi a altor grupuri etnice oprimate. Fără îndoială, în cadrul specializării pe care am menţionat-o, cea mai mare atenţie este consacrată în zilele noastre prejudecăţilor şi discriminărilor etnice, fapt care se exprimă şi în marele număr al cercetărilor şi publicaţiilor de acest gen.

Este, desigur, foarte greu de prezentat un tablou de ansamblu al acestor cercetări, al literaturii de specialitate. Ne vom rezuma la înfăţişarea principalelor curente. G. W. Allport, a cărui lucrare *The Nature of Prejudice* (Cambridge, Mass., 1954) îşi păstrează pînă astăzi caracterul de referinţă, distinge şase planuri de abordare posibilă a problematicii: 1. însuşirile reale ale grupurilor etnice; 2. planul fenomenologic; 3. constituţia şi dinamica personalităţii; 4. abordarea situaţională, adică luarea în considerare a acelor factori externi care acţionează asupra individului, cum sînt şomajul, relaţiile interetnice; 5. influenţa culturii, respectiv a subculturii; 6. abordarea sub aspect istoric. După Allport, opţiunea pentru unul din aceste planuri depinde de cercetător, însă el trebuie să cunoască şi să ţină seama de întregul cîmp etiologic.

Modurile de abordare enumerate de Allport se pot rezuma în esenţă la două curente principale, şi anume orientarea psihologică şi cea normativă. Interpretările

psihologice pot fi surprinse optimal în aşa-numita teorie a „ţapului ispăşitor". Această concepţie are ca bază constatarea activităţii zilnice conştiente, duse cu un anumit scop, a oamenilor: ei au iniţiative şi execută fapte care sînt menite să satisfacă anumite necesităţi. Dacă însă aceste strădanii conştiente, depuse cu un scop bine definit, nu duc la rezultat, apare o tensiune, o iritare. Se înstăpîneşte acea frustraţie, sentimentul chinuitor al insuccesului. Descărcarea de această stare are loc adeseori pe cale agresivă, care, iarăşi deseori, se îndreaptă — pe linia minimei rezistenţe — nu împotriva cauzei care a dus la eşec, ci împotriva unor persoane sau grupuri, considerate ca ţapi ispăşitori. Obiectul agresiunii, ţapul ispăşitor, este de regulă o persoană sau un grup în anumite privinţe mai slab decît agresorul, ceea ce ne lămureşte asupra motivelor pentru care tocmai minorităţile oprimate au atras asupra lor duşmănia ascunsă în prejudecăţi.

Cealaltă explicaţie, cea a proiecţiei, este de inspiraţie specific freudiană. Conform reprezentanţilor acestei teorii, individul proiectează asupra altora tendinţele, impulsurile contrare conştiinţei sale şi personalităţii sale morale, atribuindu-le altora şi vrînd să-şi recîştige în acest fel echilibrul sufletesc. În străfundurile prejudecăţilor nutrite faţă de grupuri etnice străine, faţă de minorităţi, este vorba, aşadar, fie despre trăsăturile proprii Eului conştient al respectivului individ, dar pe care le condamnă cu conştiinţa sa etică, fie despre proiectarea asupra altora a unor impulsuri ale subconştientului.

Interpretările psihologice au avut parte de numeroase critici îndreptăţite. Astfel, Allport arăta că teoria ţapului ispăşitor nu ţine seama nici de posibilitatea conflictelor reale şi nici de rolul culturii în apariţia prejudecăţilor. Dar majoritatea criticilor nu discută realitatea sau irealitatea mecanismelor psihice menţionate, ci dacă prin ele, şi numai prin ele, se poate explica originea prejudecăţilor. În lumina explicaţiilor psihologice, pre-

judecăţile — am zice, cu valabilitate anistorică — sînt legate aproape exclusiv de constituţia psihică, de manifestările patologice ale persoanei. Carenţele acestor explicaţii rezidă nu numai în faptul că cercetează izvoarele prejudecăţilor ca fiind mărginite la subiectivitatea persoanei şi nu recurg la domeniul relaţiilor sociale, ci autorilor lor li se poate imputa pe bună dreptate şi faptul că concepţia lor are un efect dezarmant. Optica lor dă impresia că prejudecăţile ar fi aproape imposibil de lichidat.

Autorii explicaţiilor psihologice — după cum am văzut — ignorează rolul culturii. Reprezentanţii aşa-numitei concepţii normative relevă, în schimb, tocmai acest factor. În concepţia lor, prejudecăţile constituie o parte integrantă a sistemului normativ care se manifestă în societate, sistem care prescrie, dictează individului — printre altele — pînă şi modul în care trebuie să aprecieze anumite grupuri etnice, precum şi natura relaţiilor pe care are voie să le întreţină cu aceste grupuri. Sistemul normativ, la rîndul său, aparţine culturii şi — conform acestei concepţii — cultura în mijlocul căreia trăim devine în acest fel un factor determinant al apariţiei, menţinerii şi răspîndirii prejudecăţilor. Curentul normativ pune un mare accent pe socializarea care integrează prejudecăţile în structura personalităţii şi acordă atenţie conform acestei optici funcţiei îndeplinite de familie, şcoală, mediu. Acest context este cel ce evidenţiază şi rolul, respectiv răspunderea manualelor şcolare şi a mass mediilor. Interpretarea normativă se află de altfel în strînsă înrudire cu aşa-numita teorie *Groupthink,* conform căreia conformismul de grup este un factor fundamental în acceptarea prejudecăţilor. Prin această optică, prejudecata este o manifestare a loialităţii faţă de grup, o expresie şi un mijloc al solidarităţii. Totodată, ea asigură şi manifestarea eventualei atitudini „dirijate de prestigiu" a persoanei, întrucît, prin intermediul prejudecăţilor pozitive faţă de pro-

priul grup şi al celor de refuz şi desconsiderare faţă de grupul străin, demonstrează nu numai loialitatea sa faţă de grup, ci o şi stimulează, sub aspectul virtuţilor ce-i sînt atribuite.

Interpretarea normativă aplicată unilateral şi exclusivist ignorează însă şi ea realităţile economico-politice abătînd cercetarea înspre etică, ea lasă în penumbră psihologia persoanei care are prejudecăţi; nu ţine seamă de interesele care determină normele sociale; scoţînd în evidenţă caracterul tradiţional al prejudecăţilor, sugerează o imagine statică a societăţii; în fine, ea nu pune în lumină forţele sociale care au interesul de a menţine prejudecăţile şi politica de discriminare. Cu toate aceste scăderi considerabile, trebuie să-i recunoaştem meritul de a fi demonstrat fără echivoc prezenţa tendinţei normative în prejudecăţi[10].

Precum vedem, nici unul din curentele menţionate nu este suficient pentru o explicaţie corespunzătoare a fenomenului complex al prejudecăţilor. Atunci cînd — de acord cu, Klineberg — acceptăm necesitatea .unei interpretări multilaterale, pornind de la mai mulţi factori, ţinem să accentuăm totodată necesitatea de a analiza acei factori într-o anumită ordine de importanţă, cuvenită rolului lor în determinarea fenomenului. Datorită caracterului prin excelenţă social al prejudecăţilor naţionale, rasiale, naţionaliste, considerăm drept fundamental determinantă structura orînduirii date. Pe baza caracterului socialmente determinat — în ultimă instanţă — al fenomenelor de conştiinţă şi formelor de comportament, acordăm o atenţie deosebită acelor forţe sociale (clase, pături, organizaţii politice, partide etc.), ale căror interese şi tendinţe politice reclamă utilizarea disimulatoare a prejudecăţilor în cauză. Desigur că în aceeaşi optică vom analiza şi lumea de idei naţionaliste care integrează prejudecăţile discutate. Acest criteriu face posibil să analizăm prejudecăţile ca pe un fenomen care, deşi aparţine sistemului normativ, culturii

orînduirii date, constituie totodată şi o trăsătură de caracter a persoanei. I. S. Kon formula în felul următor această concepţie sintetică: „Avem în faţă două căi ale cercetării. Cea dintîi pleacă de la faptul că prejudecata, ca fenomen psihologic, îşi are purtătorii ei concreţi. De aceea, pentru a înţelege sursele şi mecanismul prejudecăţii, trebuie să studiem psihicul oamenilor de la bun început părtinitori. Cea de a doua consideră că prejudecata este un factor social, un fenomen social. Fiecare om luat în parte se inspiră, în părerile sale etnice, din conştiinţa socială. În consecinţă, pentru a înţelege natura prejudecăţilor din domeniul etnic, trebuie să-i analizăm nu atît pe oamenii părtinitori, cît mai curînd orînduirea care îi influenţează. Prima cale este urmată de psihiatrie şi, în parte, de psihologie. Cea de a doua este calea sociologiei. Aceasta din urmă pare mai adecvată spre a ajunge la rezultate. Dar pentru a ne convinge, trebuie să urmăm pînă la capăt şi prima cale, fie chiar şi pentru că ea ne furnizează la rîndul ei date interesante."[11] în acest mod reuşim să eliminăm şi principala deficienţă a analizei psihologice, aceea că, neglijînd mobilurile istorice, sociale şi economice, este împiedicată de fapt cunoaşterea autentică a adevăratelor mobiluri individuale şi modele de comportament.

Abordarea problemei din punct de vedere marxist desprinde analiza din stadiul pur descriptiv şi — pe linia cercetărilor privitoare la naţionalism — pune problema caracterului ideologic al prejudecăţilor. Bineînţeles, nu putem identifica ideologia cu prejudecata. Amîndouă însă conţin, respectiv, pot să conţină generalizări care reflectă fals realitatea şi astfel ideologia se poate umple, în măsură mai mică ori mai mare, de prejudecăţi. Această constatare este cu deosebire valabilă în ce priveşte ideologia naţionalistă, în cazul căreia, la fel ca în cazul prejudecăţilor naţionaliste, avem

de-a face cu manifestări caracteristice ale pseudoconştiinţei. Este vorba, aşadar, despre producte în care fanatismul joacă un rol important.

Studierea relaţiei dintre prejudecata naţionalistă, falsa conştiinţă şi mit oferă perspectiva a numeroase ipoteze şi constatări revelatoare. Este un fapt cunoscut că teoria rasială fascistă se întemeia pe un sistem de prejudecăţi mitice, iar acest caracter de mit poate fi demonstrat mai mult sau mai puţin în toate ideologiile naţionaliste de astăzi. După cum se ştie, mitologia naţionalistă interpretează în felul său propriu trecutul şi prezentul şi în acelaşi timp exprimă autoproslăvirea, precum şi prejudecăţile create în legătură cu grupurile etnice străine. La rîndul lor, în aceste funcţii se manifestă identitatea dintre prejudecată şi falsa conştiinţă, deoarece aceasta din urmă „îşi întemeiază construcţia vitală pe faptele ce se autojustifică, care sînt manipulate: realitatea mai reală este aceea care justifică teza viabilă prin convingere. Ceea ce o contrazice, fie că nu există, fie că este o realitate secundară."[12] Joseph Gabel recurge şi la arsenalul de noţiuni al psihiatriei, atunci cînd — referindu-se, printre alţii, şi la Lukács — încearcă să surprindă relaţia dintre prejudecata rasial-naţionalistă şi conştiinţa falsă. Interpretarea rasistă a realităţii umane — după Gabel — se bazează pe mai multe aspecte (diavolul este negru, deci negrul este identic cu diavolul), iar minoritatea rasială sau naţională care formează obiectul prejudecăţii este privită de acest autor într-un mod specific aşa-numitei percepţii delirizante. În cazul atitudinii îndreptate împotriva negrilor, de pildă, culoarea neagră figurează ca „însuşire de esenţă", ca simbol al „Răului", deşi este evident că nu această culoare este identică cu „Răul", ci doar astfel apare el în conştiinţa denaturată a rasistului. Conştiinţei celui pătruns de ură de rasă, a naţionalistului, îi mai este caracteristic şi faptul că în afirmarea prejudecăţilor sale el conservă înainte de toate conştiinţa uni-

lateralității propriei sale concepții, neluînd în considerare de loc multilateralitatea realității; el obiectualizează grupul etnic care formează obiectul prejudecății; în totalitatea sa, îl desconsideră ca valoare.[13] Fireşte că este discutabil în ce măsură comparațiile, explicațiile luate de Gabel din domeniul psihopatologiei sînt adecvate. Neîndoielnic este însă faptul că analiza făcută prejudecăților naționaliste în legătură cu conştiința falsă (analiză bazată şi pe observații din domeniul psihiatriei) se dovedeşte promițătoare nu numai pentru cercetările teoretice, ci şi din punct de vedere al înfrîngerii prejudecăților ca atare.

Trecînd la examinarea posibilităților de luptă împotriva prejudecăților rasiale şi naționaliste, trebuie să spunem că modalitățile concrete ale acestor eforturi ce necesită multă perseverență, realism şi spirit de angajare sînt de căutat între Scila unui optimism naiv şi Caribda pesimismului. Mulți cercetători, influențați de spiritul tendinței iluministe, credeau în forța de înnobilare etică, eficientă în sine, a adevărurilor ştiințifice. Ei s-au văzut înşelați. Adepții socialismului au trebuit să-şi dea seama, şi în această privință, de distanța — mai mare decît cea imaginată — ce desparte idealul de realitate, chiar de contradicția dintre ele. Lichidarea structurii de clasă ce determină prejudecățile burgheze naționaliste şi răsturnarea puterii forțelor sociale interesate nu au atras după sine în mod automat dispariția prejudecăților naționaliste. Nu constituie o noutate faptul, asupra căruia atragem atenția, că ideologia naționalistă şi prejudecățile ce formează elemente constitutive ale ei sînt de mare tenacitate. Accentuînd necesitatea unei acțiuni multilaterale, armonizate, împotriva prejudecăților, avem în vedere această deosebită tenacitate (care nu se inspiră, desigur, numai din caracterul de rămăşiță al prejudecăților), precum şi natura com-

plexă a naţionalismului. Trebuie atacat cu perseverenţă, mereu şi mereu, pe un front larg şi profund articulat. Este nevoie de o veritabilă strategie şi tactică, pentru punerea de acord a măsurilor iniţiate pe plan economic, social, politic, juridic, cultural, psihologic şi etic, sub aspect naţional şi internaţional,

Trebuie să retezăm rădăcinile prejudecăţilor naţionaliste, despărţindu-le de orice fel de sursă ce poate să le dea vlagă; de naţionalism, de mistificarea antiştiinţifică şi de provincialism. Totodată, e necesar să căutăm aliaţi, unităţi auxiliare, peste tot, unde putem găsi: în sfera raţionalismului şi umanismului.

Otto Klineberg preconizează trei principii prin aplicarea cărora ar putea fi redusă virulenţa prejudecăţilor: 1. dacă prejudecăţile au mai multe cauze, pentru înfrîngerea lor trebuie acţionat, de asemenea, pe mai multe căi; 2. pe cît posibil, mijloacele să fie în legătură cu mobilul declanşator; 3. dacă există o interdependenţă a cauzelor, pentru eliminarea lor este nevoie de procedee simultane armonizate între ele. Acelaşi autor remarcă două fenomene ce trebuie luate în considerare ca factori de frînare. Cel dintîi obstacol în calea informării obiective, a muncii de lămurire în scopul de a discredita prejudecăţile, constă în „impedimentul psihologic al comunicării". Acest factor apare atunci cînd, de exemplu, o emisiune radiodifuzată sau televizată transmiţînd informaţii pozitive despre un grup etnic discriminat este ascultată, respectiv urmărită vizual, numai de cei la care se referă şi nu de cei cărora le este destinată. Cel de al doilea fenomen este de natură practică, de politică socială. El este numit în literatura de specialitate „profeţia care se înfăptuieşte de la sine". Aici ne găsim în faţa reproducerii acelui cerc vicios ai cărui creatori, de pildă, consolidează în aşa fel sistemul de prejudecăţi referitoare la inferioritatea unui grup etnic, încît conservă artificial condiţiile vitrege care alimentează starea de înapoiere[14],

Pentru înfrîngerea prejudecăţilor implantate în concepţiile naţionaliste istoricizate, încetăţenite pe meleagurile noastre, trebuie însă mobilizată moştenirea — de mare valoare şi sub acest aspect — pe care ne-au transmis-o gînditorii, oamenii de ştiinţă, scriitorii potrivnici părtinirii, urii, militanţi pentru cunoaştere reciprocă, apropiere şi înfrăţire. În ceea ce priveşte pe maghiari şi români, este vorba despre activitatea, opera unor Bolyai János, Nicolae Bălcescu, Eftimie Murgu, Gheorghe Bariţiu, Mocsáry Lajos, Jászi Oszkár, Ady Endre, Emil Isac, Veress Endre, Bitay Árpád, Ion Chinezu, Victor Cheresteşiu, I. Tóth Zoltán, Petru Groza şi numeroşi alţi „constructori de punţi" între popoarele noastre.

Trebuie să reîmprospătăm mereu pilda revoluţionarilor români şi maghiari, militanţi consecvenţi împotriva naţionalismului, memorabilul „număr românesc" al revistei *Korunk,* alianţa dintre MADOSZ şi Frontul Plugarilor, tezele *Profesiunii de credinţă de la Tîrgu Mureş* de propovăduire a prieteniei între cele două popoare. Nu trebuie să uităm că intelectualii marxişti din România care s-au ridicat împotriva prejudecăţilor naţionaliste erau conştienţi de faptul că prietenia serveşte totodată şi solidarităţii între popoarele din răsăritul Europei.

În schimb, este un fapt incontestabil că la noi cercetările contemporane indispensabile înfrîngerii prejudecăţilor se află într-un stadiu oarecum incipient; aceasta, în ciuda unor premise notabile. De exemplu, revista *Huszadik Század* publica încă în numărul său 7 din anul 1907 studiul sociologului american William J. Thomas *Cu privire la psihologia prejudecăţilor rasiale* — încă tributar concepţiei biologizante —, iar acel Otto Bauer care a exercitat în multe privinţe influenţă asupra cercetării problemei naţionale accentua cu tărie funcţia dizolvantă asupra prejudecăţilor pe care

o are „evaluarea raţională" ce trebuie opusă aşa-numitei „evaluări naţionale" grevate de părtiniri.

Un loc de seamă în literatura marxistă românească din perioada premergătoare eliberării l-a ocupat activitatea lui Lucreţiu Pătrăşcanu în domeniul discutat şi îndeosebi analiza critică principială şi de ţinută întru totul ştiinţifică a naţionalismului partidelor burgheze şi organizaţiilor fasciste, a antisemitismului la care instigau ele[15]. Cît priveşte eforturile depuse în această direcţie după eliberare, foarte utilă se poate dovedi cercetarea ştiinţifică îndreptată înspre elucidarea problemei naţionale, demascarea ideologiei naţionaliste. Multe începuturi bune ar putea fi duse mai departe.

Pe lîngă munca de cercetare şi lămurire însă, rolul determinant îl are imperativul vieţii, cerinţă şi consecinţă a coexistenţei, sub semnul mai bunei cunoaşteri şi al respectului reciproc.

Gunnar Myrdal — extinzînd în planul eticii problema prejudecăţilor — dezbate acea „dilemă americană" care provoacă un grav conflict cetăţeanului din S.U.A., acesta vrînd, pe de o parte, să evalueze şi să acţioneze în spiritul tradiţiilor democratice generale denumite „confesiune americană", dar, pe de alta, nutrind încă prejudecăţi etnico-rasiale — sub influenţa şi a diverse interese economice, sociale etc. — la nivelul vieţii individuale şi de grup[16]. Dileme de acest gen întîlnim pretutindeni unde realităţile ajung în contradicţie cu idealurile. Astfel, Claude Lévi-Strauss dedică un eseu profund sceptic şanselor de lichidare în viitor a prejudecăţilor şi luptă, la rîndul său, de asemenea cu o dilemă. Lupta împotriva prejudecăţilor aparţine, pe de o parte, curentului mondial de lichidare a particularismelor: pe de altă parte însă, numai particularismele constituie norme respectabile, căci lor li

se datoreşte supravieţuirea atîtor valori estetice şi spirituale care ne înfrumuseţează traiul. Îndoielile lui Lévi-Strauss sînt subliniate şi de faptul că — în opinia sa — nu poţi fi în acelaşi timp un admirator al valorilor altora, identificîndu-te cu ele, şi să-ţi păstrezi totuşi entitatea deosebită, să creezi ceva specific. „Comunicarea cu altceva realizată la modul perfect osîndeşte, mai curînd sau mai tîrziu, la dispariţie atît propria ta originalitate, cît şi pe aceea a celuilalt." Marele etnolog, care a contribuit personal, prin cercetările sale, la lichidarea eficientă a prejudecăţilor, nu are încredere în atenuarea urii în lume, respectiv leagă o atare cotitură de o transformare istorică faţă de care de asemenea are îndoieli[17]. De bună seamă că în lumea de astăzi există multe fenomene care par să justifice scepticismul lui Lévi-Strauss. Considerăm însă că teza despre incompatibilitatea comunicării cu conservarea trăsăturilor specifice nu are o valabilitate generală, iar în viaţa internaţională se manifestă şi tendinţe care pot justifica un optimism lucid. Ne gîndim la eliberarea popoarelor odinioară asuprite şi care au suferit cea mai grea discriminare, la adîncirea relaţiilor culturale şi a colaborării multilaterale între naţiuni şi ţări, la dezvoltarea comunicaţiilor şi a schimbului de informaţii, la sporirea categorică a forţelor păcii, la rezultatele acţiunilor iniţiate de ONU pentru înfrîngerea premiselor prejudecăţii şi la numeroşi alţi factori pozitivi. În aceeaşi perspectivă judecă — cu încredere plină de competenţă — şi Kari W. Deutsch, cunoscut specialist de la Universitatea Harvard, care ţine seama în mod realist atît de perspectivele unei existenţe mai îndelungate a statelor naţionale, cît şi de încetăţenirea la diverse nivele a formelor colaborării internaţionale[18].

După cum am văzut, în relaţia reciprocă menţionată de Gunnar Myrdal, lupta împotriva prejudecăţilor

constituie şi o problemă etică. Nu poate fi liber un popor care asupreşte alte popoare; la fel, atît la nivel individual cît şi de grup, persistenţa prejudecăţilor naţionaliste este incompatibilă cu progresul cultural-moral. În zilele noastre, lupta împotriva prejudecăţilor izvorăşte din imperativul răspunderii morale individuale şi colective.

ISTORIA LITERATURII MAGHIARE DIN ROMÂNIA ŞI ANTECEDENTELE EI

Lucrarea lui Kántor Lajos şi Láng Gusztáv, în care autorii întreprind o analiză a literaturii maghiare din România în cel din urmă sfert de veac*, constituie o realizare care depăşeşte cadrul strict al cercetării de specialitate. Deşi unii istorici literari, critici şi alţi specialişti în materie au găsit numeroase afirmaţii eronate ori discutabile în aprecierile date unor premergători şi contemporani, au atras atenţia asupra multor deficienţe ale lucrării chiar în întregimea ei, aceasta nu schimbă cu nimic faptul că opera celor doi autori este cea dintîi încercare temeinică de a trece în revistă cultura noastră. Această iniţiativă — împreună cu alte monografii — pregăteşte întocmirea unei sinteze asupra situaţiei, dezvoltării şi perspectivelor naţionalităţii maghiare din ţara noastră. În acest sens, istoria literara a lui Kántor şi Láng este potrivită spre a-şi aduce de pe acum contribuţia la autocunoaşterea naţionalităţii maghiare de la noi. Mai mult decît atît: lucrarea contribuie nu numai la autocunoaşterea maghiarilor. Literatura noastră s-a născut pe solul realităţilor României. Ea s-a maturizat în contextul influenţelor reciproce exercitate în cadrul vieţii spirituale a întregii ţări; aşa

* **Kántor Lajos — Láng Gusztáv:** *Romániai magyar irodalom 1945—1970.* **Kriterion, Bucureşti, 1971.**

se face că o sinteză a înfăptuirilor sale îşi are implicit însemnătatea pentru întreaga ţară.

Gaál Gábor remarca în legătură cu caracterul literaturii anterioare eliberării: „Niciodată nu trebuie să faci reflecţii despre literatură, fără poporul (naţionalitatea) căruia îi aparţine”[1], subliniind prin aceasta legătura organică între popor (naţionalitate) şi literatură, faptul că oricare dintre factorii acestui raport poate fi cunoscut cu adevărat numai prin intermediul celeilalte laturi. Naţionalitatea pune în evidenţă respectiva literatură şi invers, literatura pune în evidenţă respectiva naţionalitate.

După cum arată sociologia literară, fenomenul literar este totodată un fenomen de ordin sociologic. Fără să concepem literatura ca un act de pură cunoaştere, ca o „tehnică a acţiunii”, ori să o reducem la altceva decît la ea însăşi, se poate admite că ea întruchipează funcţia de stimulare a deşteptării conştiinţei sociale. Nu identificăm literatura cu împrejurările formării sau ale existenţei sale. Nu putem pune un semn de egalitate între operă şi intenţia creatorului, respectiv consecinţele social-psihologice ale operei. Şi mai puţin ignorăm valoarea „faptului” literar[2]. Nici afirmaţiei lui Gaál Gábor nu i se poate imputa păcatul sociologizării. Teza sa subliniază, printre altele, rolul social de netăgăduit al literaturii noastre, influenţa reciprocă ce există între ea şi noile condiţii de trai ale naţionalităţii maghiare din România. În acest sens este caracteristic, iar din punct de vedere metodologic, instructiv, faptul că la Gaál Gábor critica literaturii transilvaniste se împleteşte cu expunerea metamorfozei ce s-a produs în existenţa socială a maghiarilor din România.

În cele două etape fundamentale ale dezvoltării sale, literatura noastră prezintă o unitate între continuitate şi discontinuitate. Dacă temelia socială a continuităţii

constă în situaţia minoritară şi, după 1944, cea de naţionalitate a maghiarilor din ţara noastră, trăsăturile noi ale acesteia au apărut în procesul transformării în sens democrat-popular şi apoi socialist. Kántor şi Láng precizează caracteristicile literaturii mai ales în limita acestor coordonate: „În acest fel, literatura maghiară din România este literatura de limbă maghiară formată pe teritoriul României de după 1919. Ea este determinată din punct de vedere social de realităţile sociale din România, precum şi de situaţia minoritară, respectiv, după 1944, de naţionalitate, a maghiarilor din România. Ambele trăsături o diferenţiază de literatura din Ungaria, de care însă este legată prin comunitatea de limbă şi tradiţii culturale, înţeleasă în sens larg"[3].

Această definiţie aduce o valoroasă contribuţie la definirea sociologică a naţionalităţii şi, dincolo de aceasta, la discuţia asupra problemei naţiunii şi a naţionalităţii. Anume, dacă factorul social determinant al literaturii noastre este situaţia de minoritate, respectiv de naţionalitate a maghiarilor din România, atunci, procedînd pe linia re-deductivă aplicată de Gaál Gábor, putem preciza şi trăsăturile esenţiale ale naţionalităţii şi culturii noastre[4]. Dacă, conform „formulei mai elastice, mai libere" a definiţiei naţiunii, aceasta este o comunitate materială, de limbă şi spirituală (Deme László), atunci naţionalitatea este o categorie în cazul căreia jocul acestor trei factori şi al altora (separat şi împreună) duce la apariţia unei formaţiuni, a unor conexiuni în anumite privinţe deosebite de naţiune. Concret: maghiarii din ţara noastră conviețuiesc cu naţiunea română şi celelalte naţionalităţi (dealtminteri, este vorba despre o conviețuire seculară) într-o unitate stabilită prin comunitate de teritoriu, condiţii de viaţă economică şi stat. În cadrul istoriceşte format, ca o continuare a tradiţiilor luptei pentru libertate duse într-un trecut comun, acţiunea factorilor obiectivi care asigură unitatea este multiplicată de acele ţeluri şi

idealuri comune care au apărut ca noi forţe centripete în cursul edificării noii orînduiri.

În acest fel, cultura noastră se integrează organic în cultura României socialiste, iar analiza pe care o fac Kántor şi Láng oferă puncte de reper pentru formularea trăsăturilor sale caracteristice. Dacă, pe de o parte, literatura noastră „a moştenit toate valorile literaturii naţionale, de la limba literară unitară pînă la o scară valorică determinată de tradiţiile clasice”[5], iar pe de alta „condiţiile existenţei sale o determină... să conecteze circuitului culturii din România curentul literaturii maghiare, încărcat de umanism şi europenism, de la Balassi la József Attila şi totodată, prin trăsăturile specifice provenite din apartenenţa românească, să constituie şi pentru cultura maghiară un surplus de rodnicie”[6], atunci, aceste trăsături caracteristice literaturii îşi imprimă pecetea şi asupra culturii care o implică. Cultura noastră este expresia existenţei şi năzuinţelor naţionalităţii maghiare din România. În această calitate a sa, după cum am văzut, la rîndul ei face parte dintre criteriile naţionalităţii, fiind totodată purtătoare a unor rodnice imbolduri de apropiere reciprocă. Desigur, funcţia ei nu provine numai din transmiterea tradiţiilor. Ea nu are numai un caracter retrospectiv, ci se afirmă şi în perspectiva prezentului şi a viitorului. În această calitate, ea îndeplineşte o misiune internaţionalistă.

Întreaga istorie a literaturii maghiare din România demonstrează că această literatură a avut şi are o funcţie în problema naţională nu numai pe planul cunoaşterii. Înainte de eliberare, ca manifestare spirituală a unei minorităţi naţionale din cadrul regimului burghezo-moşieresc, reflecta, pe de o parte, contradicţia dintre cercurile conducătoare ale naţiunii dominante şi minoritatea oprimată (contradicţie care, dealtfel, era întot-

deauna în funcţie de antagonismele fundamentale de clasă), iar pe de alta căuta şi preconiza soluţii. Acest merit se cuvine acordat, desigur, curentelor democratice, creaţiilor ce tălmăceau veridic şi critic realitatea socială. Autorii analizează în această lumină orientarea realistă din faza incipientă a transilvanismului şi preconizarea de către acesta a unei largi solidarităţi intelectuale necesare soluţionării sarcinilor minoritare. În acest spirit este prezentat rolul **pozitiv** al lui Benedek Elek în educarea dragostei pentru pământul natal, lupta pentru o politică culturală minoritară activă şi tendinţa de a inspira modelul etic, responsabilitatea care caracteriza într-o anumită etapă şi activitatea „scriitorilor secui". Kántor şi Láng consideră că latura pozitivă a discuţiei în jurul principiului „confesiune şi angajare" a fost abordarea realităţilor minoritare; autorii dau aprecierea cuvenită concepţiei şi interesului social al noii generaţii ivite după 1930, precum şi criticii pe care aceasta a făcut-o transilvanismului anchilozat în mit şi devenit conservator. Se acordă o atenţie deosebită apropierii culturale româno-maghiare, iniţiativelor scriitoriceşti şi editoriale de stimulare a cunoaşterii reciproce, se scot în evidenţă tendinţele de stabilire ca etalon a caracterului european, a umanismului culturii universale, considerate de atunci ca marcînd apariţia curentului opus tendinţelor de izolare provincial-naţionalistă. Seria veche a revistei *Korunk* este apreciată ca for al literaturii „liniei de clasă pure", al realismului noii generaţii, ca revistă care „a fost în măsură să pună în faţa aripii progresiste a literaturii maghiare din România un etalon naţional european şi universal."[7] Se accentuează faptul că revista a devenit unul din principalele organe ale literaturii de front popular, obţinînd un rezultat de seamă prin pregătirea întîlnirii de la Tîrgu Mureş, unde problema naţională şi destinul minorităţii maghiare din România au fost legate de deziderat democratizării ţării, de revendicările muncitorimii

şi ţărănimii. Autorii arată, în ce priveşte însemnătatea Întîlnirii, că, „depăşind problemele stricte ale naţionalităţii, a reuşit să le încaidreze în problematica progresului românesc — şi general european —, creînd condiţiile unei unităţi populare corespunzătoare cerinţelor vremii, sinteza necesităţilor naţionalităţii şi ale progresului social."[8]

În toate acestea, se manifestă angajarea popular-morală a reprezentanţilor de frunte ai literaturii noastre, asumarea unei misiuni care a transformat activitatea lor *într-un factor subiectiv plin de eficacitate în lupta dusă pentru soluţionarea problemei naţionale, pentru transformări democratice.*

După eliberare, în condiţii radical schimbate, noi trăsături se adaugă rolului amintit al literaturii noastre. După părerea lui Kántor şi Láng, această literatură „comunică trăsăturile specifice ale procesului de formare a naţiunii socialiste-naţionalităţii socialiste, ale problematicii acestui proces."[9] Această comunicare este ea însăşi o influenţare activă a procesului comunicat. Este acel avînt al descoperirii spirituale, al iniţiativei ideologice şi al lărgirii orizontului, în care se îmbină într-un nou fel caracterul tradiţional al literaturii maghiare de suplinire a ideologiei, de pronunţată reprezentare a unor idealuri social-politice, cu funcţia ce răspunde noilor imperative ale colectivităţii, noilor cerinţe ale vieţii. Desigur, şi pe acest tărîm se poate stabili o anumită continuitate. Nici în aceste condiţii schimbate, problematica naţională şi a naţionalităţii nu constituie un motiv de separatism, de izolare, ci o verigă de legătură, acea articulaţie care leagă organic năzuinţele naţionalităţii maghiare din România de transformările care au revoluţionat întreaga conformaţie a ţării, de dezvoltarea marxismului creator, de adîncirea democraţiei socialiste, de înfăptuirea deplină — pe un

drum presărat de contradicţii — a umanismului socialist. Astăzi — în spiritul celor mai bune tradiţii ale sale şi prin cele mai de seamă creaţii — literatura noastră se află de asemenea în serviciul progresului, al cauzei umanităţii, fiind potrivnică oricărei izolări şi închistări, oricărei scleroze spirituale şi oricărui spirit retrograd.

Dezvoltarea ei a început sub semnul acestei angajări; ea a dat un conţinut ideologic cadrului instituţional şi formelor organizatorice care au asigurat un loc nou literaturii în viaţa socială. Scriitorului Ligeti Ernő îi aparţine constatarea — ce-i drept, idealizatoare prin tendinţa de a generaliza — că idealul literaturii maghiare din perioada interbelică este un ideal politic. Afirmaţia, doar în parte conformă realităţii înainte de eliberare, s-a transformat într-o trăsătură în adevăr caracteristică după 1944. Literatura noastră a participat sub semnul tradiţiilor sale socialiste-antifasciste la reconstrucţia spirituală, devenind şi în mai mare măsură un „laborator al convieţuirii", prin sistematizarea traducerilor făcute din literatura română contemporană, afirmarea creaţiei reprezentanţilor acesteia şi colaborarea intimă cu ei.

Kántor şi Láng nu trec sub tăcere prejudiciile aduse de „viziunea normativă a literaturii", de intoleranţa dogmatică, de pornirile proletcultiste. Unul dintre principalele merite ale cărţii îl constituie analiza critică a fenomenelor ce s-au produs în deceniul al şaselea.

După cum o mărturiseşte şi această sumară trecere în revistă, istoria literaturii noastre nu numai că nu poate fi despărţită de istoria ideilor, ci în anumite perioade este chiar identică cu ea. Într-adevăr, marile dispute ideologice desfăşurate în cursul deceniului din urmă în viaţa noastră publică au avut ca pretext mai

ales literatura, arta. *Iată de ce trebuie să considerăm că scriitorii şi poeţii, criticii şi istoricii literari constituie un detaşament de mare eficienţă al intelectualităţii naţionalităţii noastre,* detaşamentul care a depus pînă acum cele mai multe eforturi pentru a exprima şi promova aspiraţiile născute din interesele vitale ale naţionalităţii maghiare din România. De aceea, întocmirea istoriei literaturii noastre este totodată o premisă indispensabilă a unei istorii a ideilor epocii, a alcătuirii unei sociologii a intelectualităţii noastre.

În mesajul de idei al literaturii maghiare din România vedem acţionînd nu numai menţionatele tradiţii, ci şi consecinţele pe care le au fenomenele ivite mai recent în cursul dezvoltării. Astfel, se observă că mulţi cercetători ai literaturii, critici şi esteticieni remarcabili beneficiază de o pregătire de specialitate cu caracter filozofic, după cum activitatea desfăşurată de numeroşi filozofi şi ideologi prezintă şi o orientare literar-artistică. Urmare a unei selecţiunt de curioasă natură (fenomen constatat în cursul activităţii noastre pedagogice), cei mai de talent dintre tinerii noştri interesaţi de ştiinţele umaniste se orientează de ani de zile spre literatură şi numai în ultimii ani spre facultăţile de filozofie. Fapt este că în perioada analizată au văzut lumina zilei puţine lucrări de seamă din domeniul ştiinţelor sociale. Se pare, aşadar, că dogmatismul deja lichidat a provocat în acest domeniu un hiatus mai greu de recuperat decît în literatură. Fapt este, de asemenea, că scriitorii au promovat idei înnoitoare cu mai multă eficacitate decît filozofii, dînd dovadă de mai multă iniţiativă creatoare şi curaj în pionierat.

În lumina acestor fenomene şi în posesia cunoştinţelor oferite de istoria literaturii noastre, putem emite judecăţi mai limpezi, mai categorice şi despre „literarocentrismul" culturii noastre.

Atunci cînd, trecînd în revistă realizările obţinute pe tărîmul valorificării tradiţiilor, arătam că cultura noas-

tră are ca ax central literatura (*Korunk*, nr. 8 din 1969), nu am avut, nici nu puteam avea intenţia de a nega sau a diminua meritele din trecut şi de astăzi ale literaturii în viaţa naţionalităţii. Ne refeream numai la unilateralitatea cultivării tradiţiilor, relevînd faptul că, spre a fi la înălţimea vremii, structura internă a conştiinţei unei naţionalităţi trebuie să corespundă noilor cerinţe pe care le ridică revoluţia tehnico-ştiinţifică, viaţa.

LOCUL ŞI ROLUL ŞTIINŢEI ÎN CULTURA MAGHIARĂ DIN ROMÂNIA

O bună parte a autorilor care se ocupă de problema definiţiei naţiunii acordă o atenţie deosebită culturii. Cu toate că nu împărtăşim părerea celor care socotesc că naţiunea constituie întruchiparea tradiţională a unui „principiu spiritual" şi, în consecinţă, absolutizează factorul cultură, considerăm şi noi că este vorba despre un element determinant pentru esenţa comunităţilor etnice dezvoltate. În acelaşi sens s-a pronunţat marea majoritate a cercetătorilor marxişti participanţi la discuţia asupra noţiunii de naţiune. În literatura de specialitate din ţara noastră se impun atenţiei — printre altele — opiniile lui Constantin Vlad şi Alexandru Tănase privind caracterul naţional al culturii, respectiv dialectica particularului şi generalului pe tărîmul culturii. Conform părerii lui Constantin Vlad, caracterul naţional se manifestă atît pe tărîmul culturii naţionale, cît şi pe acela al culturii spirituale, iar noţiunea de comunitate culturală are un dublu sens: unul mai larg şi altul mai restrîns. Dacă cel dintîi exprimă totalitatea culturii naţionale, în schimb al doilea se referă la acele trăsături ale profilului spiritual al naţiunii, care conferă culturii ei un caracter specific, original. Constantin Vlad arată că în analiza rolului determinant al factorului cultural în definirea naţiunii trebuie să luăm întotdeauna în considerare ca-

racterul istoric concret al culturii; astfel, este evident că trebuie să facem o distincţie între cultura naţiunii în condiţiile capitalismului şi cea a naţiunii socialiste[1]. Al. Tănase, autor al unei monografii dedicate culturii, respectiv filozofiei culturii, dă în cartea sa următoarea formulare interdependenţei între particular şi general: „Caracterul naţional şi cel universal nu sînt poli opuşi ai determinării unei culturi, poli care să se excludă reciproc, ci trăsături intrinsece ale culturii, care se condiţionează reciproc, se întrepătrund."[2]

Desigur, rolul istoric concret al culturii nu se manifestă cu egală pondere la toate naţiunile, în fiecare fază evolutivă a diverselor comunităţi etnice. În acest sens, este de amintit concepţia sociologului polonez Florian Znaniecki despre funcţia pe care a îndeplinit-o cultura în conservarea naţiunii, în decursul istoriei Poloniei. Constatările lui Znaniecki sînt fără îndoială valabile în cazul polonezilor, care pînă în anul 1919 nu au avut un stat autonom, iar existenţa şi dezvoltarea lor naţională se datoraseră în bună măsură forţei de coeziune exercitate de limbă, cultură, respectiv de intelectualitate. Prin extrapolarea tezei sale, Znaniecki caută să-i confere însă valabilitate generală, pînă la susţinerea rolului quasiexclusiv al culturii în cimentarea naţiunii, teză care, astfel privită, alunecă pe pante greşite. Aspectele ei valabile sugerează însă interesante analogii privind locul şi sarcinile culturii în viaţa naţionalităţii. Într-adevăr, toţi aceia care, la noi şi în altă parte, studiază problema naţionalităţilor, sînt de acord în a considera cultura drept criteriu inalienabil al naţionalităţii. Aceste opinii se inspiră din teoria marxistă a culturii, care explică deosebita varietate a culturilor prin faptul că fiecare proces istoric relativ izolat, fiecare mediu social, din trecut sau de astăzi, relativ închis, devine un sol propice unei culturi specifice. În această interpretare, noţiunea de cultură a naţionalităţii este înrudită cu aceea de „cultură locală", ceea ce, în optica concepţiei

amintite, constituie termenul generic pentru toate ‚sistemele istorico-culturale determinate ca spaţiu şi timp, formate ca rezultat al unei comunităţi teritoriale, economice, spirituale şi de altă natură, şi care dispun de caracteristici stilistice consolidate prin tradiţie."[3]

Concepţia lui Deme László despre aşa-numita *microcultură* urmează, în linii mari, aceleaşi coordonate. Deme consideră că microcultura este o cultură legată de o anumită epocă, de o ţară, de un anumit popor sau grup etnic, cultură care, alimentîndu-se din surse interne şi externe, dispune de o structură şi un conţinut corespunzătoare şi constă din doi factori: un strat productiv şi unul receptiv, adică din creatori şi public. Fiecare societate, comunitate şi grup etnic îşi are propriile condiţii de trai, interese şi aspiraţii concrete, ceea ce îşi găseşte expresia şi în caracterul individual al microculturilor. Culturile naţionalităţilor sînt şi ele asemenea microculturi, dezvoltate ca entităţi relativ autonome[4].

Dezvoltarea şi autonomizarea acestor microculturi au loc în plină interdependenţă între instinctual şi conştient, dar în acest caz dirijarea lipsită de intervenţii administrative, de intenţii de manevrare se poate dovedi cu atît mai indispensabilă, binefăcătoare (avînd în vedere marea însemnătate a culturii în viaţa naţionalităţii). Politica culturală a naţionalităţii este menită să exploateze cît mai bine resursele interne, să selecteze, să asimileze valorile oferite de acelea externe, de asemenea, să creeze o structură conformă cerinţelor vremii. În afară de acestea, politica culturală are sarcina de a înfăptui cadrul care — în amintita interdependenţă între particular şi general — este de natură a stimula promovarea noului conţinut actual, socialist.

Ajungem aici la rolul formator al *idealului cultural*, la jalonarea obiectivelor de care va depinde direcţia politicii culturale. Idealul cultural nu poate fi rupt de cel social: între ele trebuie să fie o anumită concordanţă,

ceea ce, evident, nu înseamnă lipsa totală — în neîntreruptul curs al transformării, al reînnoirii — a contradicţiilor, a diferenţelor de ritm în relaţiile dintre cele două idealuri. Dacă cultura este un mod de existenţă istoriceşte format al comunităţilor omeneşti, o categorie socială care, pe de o parte, uneşte aceste comunităţi, pe de alta le diferenţiază, aceasta înseamnă că idealul care luminează drumul parcurs de cultură trebuie să sintetizeze într-o funcţie mobilizatoare interesele vitale ale acelei comunităţi, trăsăturile specifice ale trecutului şi prezentului ei, tendinţele sale de viitor. Între realităţile naţionalităţii şi idealul său cultural există aceeaşi relaţie dialectică ca şi între realităţile sociale şi idealul social-politic. Şi aici se poate isca un conflict între realitate şi ideal, acesta din urmă putîndu-se anchiloza, devenind străin de viaţă, perimat.

Oare pot fi evitate asemenea contradicţii? După cum arată experienţa, ele nu pot fi evitate. Pot fi însă relativ mai uşor soluţionate dacă alcătuirea modelului cultural va fi rezultatul efortului comun al creatorilor-îndrumători şi al publicului-mediu, rezultatul unui dialog deschis între cei doi factori, al controlului şi criticii reciproce, înregistrînd schimbări succesive sub imperiul aceloraşi factori.

Aceste considerente sînt de natură a proiecta în faţa noastră nu numai actualitatea politicii culturale duse în sprijinul dezvoltării culturii maghiare din România, ci şi caracterul complex al acestei sarcini. Este vorba despre satisfacerea cerinţei de îmbinare a tradiţiei cu actualitatea, a factorilor determinaţi de condiţiile specifice ţării noastre cu necesitatea de a fi la nivelul dezvoltării pe plan mondial, satisfacerea nevoii de împletire a ştiinţelor umaniste cu exigenţele revoluţiei ştiinţifico-teh-

nice, pentru a se putea asigura înflorirea maximă a forţelor creatoare ale naţionalităţii maghiare din România.

Opinia publică este deja conştientă de principiul care sta al baza dezvoltării culturii noastre, acela al unei culturi bogat diferenţiate, active, în care să-şi găsească loc deopotrivă valorile ştiinţifice şi artistico-etice, principiu ce izvorăşte din necesităţile actuale şi de viitor ale societăţii socialiste multilateral dezvoltate, din idealul umanist al libertăţii individului, care să-şi poată valorifica posibilităţile în toate direcţiile. De asemenea, din ce în ce mai mult se încetăţeneşte în opinia publică ideea *locului şi rolului deosebit pe care îl are ştiinţa în cultura de astăzi a naţionalităţii noastre.* Desigur, nu este vorba de a instaura, în locul stadiului depăşit al „literaturo-centrismului", dominaţia unei orientări ştiinţifice riguroase în detrimentul culturii artistice şi etice. Această constatare nu urmăreşte să justifice nici o intoleranţă, în spirit şi practică, a unui nou exclusivism, ci doar să atragă atenţia asupra unuia dintre învăţămintele istoriei culturii, anume că elementele constitutive ale diferitelor sisteme culturale au participat şi participă cu greutate specifică diferită — în funcţie de interesele respectivelor societăţi, grupuri etnice — la viaţa noastră culturală, la îndeplinirea sarcinilor care le stau în faţă. Structurile interne ale culturilor sînt ele însele schimbătoare, mişcarea lor este determinată de tendinţele dezvoltării sociale. Nici microcultura naţionalităţii nu face — evident — excepţie de la această lege.

O constatare — astăzi, banală — este aceea că factorul determinant şi caracteristic al revoluţiei culturale iminente, respectiv în curs de desfăşurare, poate fi considerat tocmai evoluţia de caracter exponenţial — care îşi croieşte drum singură — a ştiinţei, devenită forţă motrice a întregului proces social, forţa de producţie universală cea mai revoluţionară. Se poate admite teza că, în pragul celui de al treilea mileniu, ştiinţa consti-

tuie partea cea mai dinamică a culturii umane, iar locul, forţa şi viitorul diverselor popoare, ţări şi orînduiri sociale sînt determinate din ce în ce mai mult de nivelul şi eficienţa mişcării ştiinţifice respective.

După cum o arată Radovan Richta şi colectivul său, aceasta, la rîndul ei, este direct proporţională cu lărgirea bazei internaţionale a cercetării ştiinţifice. Revoluţia ştiinţifico-tehnică nu poate fi înfăptuită fără o multilaterală colaborare şi diviziune internaţională a muncii [5].

Cum poate fi definit, în asemenea condiţii, raportul între ştiinţă şi cultura naţionalităţii?

Dacă în general în privinţa caracterului naţional al culturii putem da un răspuns destul de categoric, ghidaţi fiind de spiritul dialecticii particularului şi universalului (despre care am amintit deja), acest răspuns nu este nicidecum categoric în ceea ce priveşte ştiinţa. Fără îndoială, marile descoperiri şi teorii ştiinţifice au apărut întotdeauna într-o tensiune imprimată de circuitul internaţional al gîndirii, îmbogăţind cunoaşterea general umană. Faptul a fost şi este valabil cu deosebire în ştiinţele tehnice şi naturale. Cei care însă lucrează azi în domeniul ştiinţei ştiinţelor, au în vedere şi aici apartenenţa naţională a oamenilor de ştiinţă, a inovatorilor, condiţiile social-naţionale care exercită influenţe mai mari sau mai mici asupra activităţii, asupra carierei lor. În cazul unora dintre ştiinţele sociale (cercetarea istorică, istoria literaturii, etnografia, filologia, sociologia etc.), aceşti factori se afirmă, desigur, cu şi mai mare pondere. În istoria vieţii ştiinţifice a naţionalităţii maghiare din ţara noastră (între cele două războaie mondiale) a şi apărut o concepţie care, utilizînd termenul generic al aşa-numitelor *ştiinţe vitale*, atribuia o însemnătate deosebită ramurilor de cercetare nemijlocit legate de viaţa minorităţii. (Vom mai reveni asupra acestei probleme.)

În acest fel, este mai presus de orice îndoială că în zilele noastre ştiinţa a devenit un etalon nu numai al stadiului de dezvoltare a naţiunii, ci şi a naţionalităţii. *Numai acea comunitate este aptă pentru viaţă ţi pentru viitor, în cultura căreia ştiinţa şi-a adjudecat un rang corespunzător spiritului vremii şi a cărei intelectualitate cuprinde o proporţie şi un nivel corespunzătoare în ce priveşte grupul de specialişti şi cercetători din domeniul tehnicii.* Să nu uităm nici de cerinţa formării unei culturi ştiinţifice în pas cu vremea în sînul maselor aparţinînd naţionalităţii, a răspîndirii cunoştinţelor ştiinţifice în limba maternă, a formării şi asigurării unor specialişti de înaltă calificare.

Pe baza celor expuse, putem preciza de la bun început că ştiinţa, cu toate ramurile sale, ocupă un loc special în cultura naţionalităţii maghiare din România. Ea constituie o parte a acestei culturi în sensul că prin anumite ramificaţii îndeplineşte un rol de însemnătate existenţială în viaţa naţionalităţii, iar în totalitatea ei este o verigă care leagă în mod eficient microcultura noastră de ştiinţa întregii ţări, ca şi de viaţa spirituală a lumii. Toate aceste funcţiuni pot fi apreciate numai dacă le încadrăm în liniile directoare ale mişcării care — în condiţiile actualei revoluţii ştiinţifico-tehnice — caracterizează dezvoltarea deosebit de rapidă a ştiinţei. Pronosticurile făcute în această privinţă indică transformări în ştiinţă mai dinamice şi mai multidirecţionate decît în oricare alt domeniu al vieţii sociale. în sensul noilor mutaţii previzibile, este de-acum necesar să se elaboreze cea mai corespunzătoare strategie şi tactică de perspectivă pentru ca politica ştiinţifică să fie cu adevărat la nivelul diferenţierii cercetărilor şi aplicării lor pe scară tot mai largă.

Aşadar, politica culturală formulată în perspectiva viitorului este inseparabilă de o politică ştiinţifică exigentă, iar cerinţa aceasta — în cadrul proiectelor de

dezvoltare a ştiinţei, desfăşurate pe plan naţional — este valabilă şi pentru noi.

Nici în domeniul discutat, viitorul nu poate fi rupt de prezent şi de trecut. În jalonarea direcţiilor principale ale dezvoltării ştiinţei trebuie, de asemenea, luată în considerare moştenirea, e necesar să fie trecute în revistă antecedentele politicii desfăşurate pe tărîmul ştiinţei.

Istoricii au conturat etapele principale ale activităţii oamenilor de ştiinţă maghiari din Transilvania, au introdus în circuitul ştiinţific realizările care îmbogăţesc cunoştinţele general-umane. O înşirare a gânditorilor remarcabili, de renume internaţional, ar fi mult prea lungă; de aceea, ne mulţumim acum să precizăm că, începînd din secolul al XVIII-lea, în Transilvania apare, se manifestă fără întrerupere cercetarea ştiinţifică. O trăsătură specifică a acestor cercetări de veche tradiţie este că aceia ca: e se ocupau de ele cu asiduitate nu s-au rupt niciodată de problemele vitale ale maselor populare; ei şi-au orientat în general cercetările după necesităţile impuse de realităţile de aici. O înaltă conştiinţă a menirii i-a stimulat în preconizarea progresului economic, cultural al poporului lor. Mobilul eforturilor lor era în majoritatea cazurilor intenţia de a sluji libertăţii şi independenţei naţionale, înfloririi unei culturi în limba maternă. Cu toate acestea, ei nu au rămas izolaţi, cu interesele şi preocupările lor. Caracteristică celor mai buni dintre ei era şi atenţia deosebită cu care urmăreau cultura, tendinţele naţionale ale celorlalte popoare conlocuitoare. Colaborarea între oamenii de ştiinţă români, maghiari şi saşi din Transilvania beneficiază de tradiţii bogate, stimulatoare.

În ceea ce priveşte cadrul muncii de cercetare şi al răspândirii cunoştinţelor, un rol considerabil l-au avut societăţile ştiinţifice, laboratoarele de creaţie care au

luat fiinţă în incinta unor şcoli de diferite grade, fundaţiile destinate asigurării călătoriilor de studiu în străinătate, marile biblioteci care mijloceau celor interesaţi producţia spirituală a lumii.

În rîndul instituţiilor ştiinţifice maghiare se remarcă *Erdélyi Múzeum Egylet,* Asociaţia Muzeului Ardelean înfiinţată în 1859, care-şi propunea, dincolo de cultivarea obiectivului muzeal, desfăşurarea activităţii ştiinţifice în limba maghiară. Organizarea colecţiilor, crearea fondurilor băneşti au fost rezultatul conjugat al unor donaţii mărinimoase şi al unei însufleţite acţiuni sociale. Opinia publică maghiară de atunci vedea în constituirea muzeului nu numai o mişcare culturală de masă; adunarea generală constitutivă a devenit o manifestare de răsunet a rezistenţei naţionale în faţa absolutismului. În anii pactului dualist şi mai cu seamă în urma organizării Universităţii din Cluj (1872), au scăzut în mare măsură activitatea şi însemnătatea Asociaţiei Muzeului Ardelean. Colecţiile au trecut în subordinea Universităţii, noua Alma Mater devenind în mod firesc cel mai de seamă for al cercetării şi popularizării ştiinţifice la un nivel înalt, corespunzător cerinţelor timpului.

După 1919, o nouă etapă s-a deschis în viaţa asociaţiei. Ea era cea căreia îi revenea sarcina de a asigura, în condiţiile vitrege ale vieţii minoritare, continuitatea activităţii ştiinţifice maghiare. Politica şovină a guvernelor regimului burghezo-moşieresc punea însă grele obstacole în faţa activităţii asociaţiei, în condiţiile lipsei de mijloace materiale, colecţii şi laboratoare. Asociaţia înfrunta şi greutăţi, adeseori de neînvins, datorate nesiguranţei existenţiale a cercetătorilor ştiinţifici, plecării lor etc. Era nevoie de o muncă într-adevăr plină de abnegaţie, pentru a se putea susţine o multilaterală activitate, concretizată în şedinţe ale secţiilor de specialitate, simpozioane itinerante, cicluri de conferinţe, diferite publicaţii (mai ales revista *Erdélyi Múzeum* şi seria *Erdélyi Tudományos Füzetek* — Caietele ştiinţifice tran-

silvane)[6]. Activitatea Asociaţiei Muzeului Ardelean nu era, desigur, ferită de neajunsuri. Manifestările organizate de unele secţii purtau amprenta provincialismului, o parte din studiile apărute se caracterizau printr-o factologic îngustă, iar conducerea întregii asociaţii se resimţea de pe urma spiritului conservator care, dealtfel, vădea concepţia şi politica cercurilor conducătoare ale „Partidului Maghiar".

Diversele etape de activitate ale Asociaţiei Muzeului Ardelean după 1919 oferă şi puncte de reper pentru periodizarea activităţii ştiinţifice maghiare între cele două războaie mondiale. Prima încercare de periodizare este legată de numele lui Tavaszy Sándor, care distinge trei perioade. Cea dintîi (1919—1924) se caracterizează prin incertitudinea proprie tranziţiei şi lipsa aproape totală a unui cadru instituţional. Activitatea Asociaţiei Muzeului Ardelean se mărgineşte la minimul posibil, avînd ca principală formă pe cea a muncii de răspîndire a ştiinţei. Etapa a doua (1924—1930) este marcată prin apariţia revistei *Erdélyi Irodalmi Szemle* (Revista literară din Transilvania); începe editarea de cărţi, activitatea asociaţiei ia avînt, intră în circuit noi ramuri ale ştiinţei (filozofia şi pedagogia). Acum este publicat volumul omagial întocmit cu ocazia celei de a 50-a aniversări a Muzeului secuiesc, volum care oferă o monografie a Secuimii. În cea de a treia etapă, reapare revista Asociaţiei Muzeului Ardelean, apare seria *Erdélyi Tudományos Füzetek,* sînt organizate simpozioanele itinerante ţinute în diferite oraşe[7]. După cum se vede, periodizarea lui Tavaszy, deşi bazată pe diferite momente într-adevăr semnificative pentru viaţa ştiinţifică maghiară din Transilvania, ignorează total cercetările desfăşurate în afara cadrului Asociaţiei Muzeului Ardelean. Astfel, nu ţine seama de mişcarea de sociologie rurală a *Tinerilor transilvăneni,* nu ia la cunoştinţă tendinţele sociologice marxiste ale vremii. Ea nici nu po-

meneşte de reviste cum au fost *A Jövő Társadalma* şi Ko*runk.*

Am comentat studiul lui Tavaszy Sándor nu numai pentru a revedea în spirit critic această periodizare îngustă, unilaterală. Actualitatea readucerii sale în atenţie se justifică în primul rînd prin concepţia asupra politicii ştiinţifice, expusă în acest articol. Tavaszy este cel care a formulat amintita concepţie a „ştiinţelor vitale", a cărei esenţă constă în faptul că reprezentanţii „pragmatici şi istoricişti" prin tradiţie ai ştiinţei maghiare din Transilvania au formulat ca punct de plecare, atît în trecut, cît şi în prezent, necesităţile vieţii de aici, iar această orientare însemna — în perioada dintre cele două războaie mondiale — necesitatea de a se concentra cu toate forţele asupra clarificării problemelor vitale ale vieţii minoritare. După părerea lui Tavaszy, numai acele cercetări pot avea însemnătate, funcţionalitate, care — tocmai datorită caracterului lor local şi existenţial — nu pot fi desfăşurate de nimeni altul.

De bună seamă că acest raţionament privitor la orientarea ştiinţelor putea să aibă un efect stimulator, mai ales în domeniul cercetărilor de istorie şi etnografie a naţionalităţii maghiare din Transilvania, ca şi al ştiinţei limbii şi literaturii. Pragmatismul şi istoricismul care îl caracterizau (spre a rămîne la termenii utilizaţi de Tavaszy) corespundeau într-adevăr cerinţelor vieţii de atunci, iar insistenţa cu care se invoca nivelul european era menită să contracareze carenţele provincialismului. Observaţiile noastre critice nici nu ţintesc în această direcţie, ci sînt legate de aspectele filozofico-culturale ale concepţiei schiţate.

Filozofia culturii promovată de Tavaszy este marcată de influenţa concepţiilor lui Spengler, în spiritul căruia face distincţie între civilizaţie şi cultură[8]. Fără a împărtăşi întru totul viziunea spengleriană despre declinul Occidentului, dar punînd faţă în faţă civilizaţia

şi cultura, Tavaszy nu poate preciza locul ştiinţei în cadrul uneia sau alteia dintre aceste două sfere. De aceea, cerinţa preconizată de el privind nivelul ştiinţei transilvane nu depăşeşte cadrul unor respectabile, dar naive deziderate. Apoi, îndemnînd cultura noastră pe făgaşul astfel delimitat al tradiţiilor, ajunge în contradicţie cu propria sa afirmaţie, după care „ştiinţa vitală" transilvană nu este ameninţată de primejdia provincialismului. Tavaszy caută însă calea de ieşire din izolarea provincială, şi direcţia în care se orientează nici nu este nepotrivită. El preconizează ca — în intenţia de a mijloci noi impulsuri şi influenţe care să intre în patrimoniul Apusului — cultura maghiară de aici să stabilească legături cu cultura românească şi cu cea a popoarelor balcanice[9]. Fireşte că esenţa acestor legături nu constă numai, şi nu în primul rînd, în această funcţie de mediere. Cultura maghiarilor şi cea a românilor din ţara noastră sînt legate între ele prin realităţile trecutului şi prezentului, prin factorii definitorii ai unei realităţi sociale comune. Carenţele concepţiei filozofico-culturale a lui Tavaszy se manifestă însă şi în concepţia sa privind orientarea ştiinţelor, întrucît în articolul amintit el nu formulează expres sarcina colaborării cu ştiinţa românească. Ceea ce însă — inspirat de filozofia sa culturală — stabileşte drept sarcină a orientării ştiinţifice, şi anume, că trebuie să clarificăm „firele istorice şi psihologice ale concepţiei noastre despre lume şi viaţă, specific realistă şi totodată tragică", constituie un deziderat care ar fi valabil numai dacă această caracterizare cu inflexiuni existenţialiste s-ar potrivi în adevăr fără rezerve aşa-zisei concepţii transilvănene despre viaţă; or, întreaga istorie a culturii noastre stă mărturie faptului că nu se poate vorbi atît de categoric despre o esenţă tragică a ei, chiar dacă ea se manifestă îmbinată cu un oarecare realism.

Majoritatea contradicţiilor şi inconsecvenţelor pe care le prezintă vederile lui Tavaszy izvorăsc din faptul că el rămîne în ultimă instanţă tributar filozofiei spengleriene propovăduitoare a contradicţiei între civilizaţie şi cultură, fără să observe că acestea două nu se pot opune una alteia, căci în fond civilizaţia nu este altceva decît cultură în funcţia ei socială, relaţie în care tocmai ştiinţa constituie veriga de legătură.

Concepţia din domeniul politicii ştiinţelor care articulează cu exactitate sarcinile vieţii ştiinţifice maghiare din perioada interbelică, considerîndu-le în interdependenţa dintre „conştiinţa misiunii", concepţia despre societate şi concepţia culturală, este legată de numele lui Venczel József. Viziunea sa are tangenţe cu cea a lui Tavaszy, sub aspectul sublinierii sarcinilor specifice pentru naţionalitatea maghiară pe care le au istoriografia, ştiinţa literaturii şi limbii. Sub semnul corespondenţei cu actualitatea, Venczel pune însă un accent deosebit pe cercetarea sociologică, sub forma cunoaşterii locurilor natale, a etnografiei şi înainte de toate a statisticii. În spiritul şcolii lui Gusti, el precizează că nu se poate vorbi de construcţie socială fără cunoaşterea societăţii. Meritul său constă şi în faptul că preconizează colaborarea dintre omul politic, scriitor şi savant pentru elaborarea „marilor idei conducătoare", a noului spirit obştesc, în interesul de a se proceda la o totală autorevizie[10].

Odată cu eliberarea patriei, în cursul operei de construcţie a socialismului, în activitatea ştiinţifică maghiară din ţara noastră s-a deschis o etapă cu totul nouă. Această activitate a devenit o parte integrantă a procesului revoluţionar care, transformînd viaţa socială sub toate aspectele sale, i-a stimulat pe cercetătorii ştiinţifici, fără deosebire de naţionalitate, să urmeze o nouă me-

nire. În condiţiile vastei metamorfoze sociale şi ale revoluţiei ştiinţifico-tehnice, ştiinţa a devenit forţa dinamizatoare a progresului social, a industrializării în ritm rapid, a urbanizării, a modernizării agriculturii, a lichidării oricărei rămîneri în urmă.

Prin organizarea învăţămîntului superior în limba maghiară, la unele discipline, instituţionalizarea la grad academic a unor cercetări maghiare în domeniul folclorului, istoriei limbii şi literaturii, s-a creat cadrul necesar acestor investigaţii. Se dezvoltă activitatea editorială ştiinţifică şi de popularizare în limba maghiară, iar prin lărgirea activităţii periodicelor noastre se deschid noi posibilităţi publicării lucrărilor de specialitate. Academiile numără printre membri o seamă de personalităţi ştiinţifice şi culturale maghiare. Opinia publică acordă tot mai mare atenţie realizărilor, descoperirilor, ipotezelor născute în laboratoarele ştiinţei, văzînd în ele imbolduri spirituale ale societăţii socialiste multilateral dezvoltate, manifestări ale dezvoltării culturii naţionalităţii.

Apreciind toate aceste rezultate, nu trebuie uitat, aşa cum arată concepţia modernă despre ştiinţă, că *ştiinţa constituie un sistem dinamic în permanentă schimbare* şi de aceea realizările obţinute pe acest tărîm ajung să fie rapid depăşite. O înfăptuire astăzi de nivel mondial poate fi mîine doar o fază istorică a cunoaşterii ştiinţifice. Acest fapt este valabil nu numai pentru rezultatele şi nivelul cercetării, ci şi pentru cadrul instituţional, pentru creşterea cadrelor de specialişti, pentru opera de popularizare a ştiinţei. De aici, însemnătatea acelei strategii şi tactici pe care am mai menţionat-o, şi care să asigure progresul ştiinţei; de aici, necesitatea ca — utilizînd critic antecedentele în domeniul orientării ştiinţelor —, tendinţele de această natură să le anticipăm de acum în lumina ştiinţei ştiinţelor, a aşa-numitei scientici. Autorii a o serie de opere şi studii apărute în

ţara noastră (Valter Roman, Ştefan Milcu, Costin Murgescu, Victor Săhleanu, Ovidiu Bădina, Octavian Neamţu, Ion Goliat, Ludwig Grünberg) analizează rolul de azi şi de mîine al ştiinţei în societatea socialistă multilateral dezvoltată. Din aceste analize putem trage concluzia că în viitor cercetarea trebuie să înmănuncheze şi aspectele culturii ştiinţifice a naţionalităţilor, armonizarea sarcinilor particulare cu cele generale, sub triplul aspect — sociologic, politic şi etic — ce caracterizează scientica.

CONFLUENŢE FERTILE

Transformarea în ritm intens, în sens revoluţionar, a ştiinţelor în zilele noastre pare să scurteze distanţa între noile fenomene şi sesizarea lor noţională. Cercetările interdisciplinare care întregesc specializarea tot mai aprofundată oferă răspunsuri rapide tuturor întrebărilor formulate de lumea aflată şi ea în rapidă transformare.

Aceeaşi situaţie o găsim şi în domeniul culturii. Mijloacele moderne ale comunicării de masă transmit cuvîntul şi imaginea la distanţe enorme. Programele difuzate prin intermediul sateliţilor artificiali de comunicaţie stimulează într-o proporţie nemaicunoscută interferenţele şi schimbul între diferite culturi. Comunicarea care — cu toate contradicţiile şi greutăţile ce le întîmpină — ia proporţii mondiale devine un fapt al zilelor noastre, iar acest proces reclamă, ca un soi de provocare, replici, şi ele la nivelul timpurilor noastre. Ce relaţie există între contingenţa tot mai frecventă a culturilor şi înţelegerea reciprocă? Cum se pot învinge obstacolele pe care le pun lipsa infrastructurilor corespunzătoare şi a unei limbi comune, precum şi interesele economico-politice deosebite şi chiar contradictorii? Care punct de vedere trebuie să aibă întîietate: cerinţele schimbului cultural universal, sau „dreptul la autodeterminare" al culturilor, cu alte cuvinte, tendinţa lor de a rezista presiunii valorilor din afară? Şi, în fine, dar nu în ultimul

rînd, care sînt noile sarcini pe care trebuie să le înfrunte comparatistica literară în a cărei sferă de cercetare intră, de-acum în mod tradiţional, relaţiile culturale?

Rămînînd la ultima chestiune, atît succesele obţinute în domeniul literaturii comparate, cît şi creşterea interesului pentru această disciplină indică faptul că şi în privinţa aceasta noile cerinţe sînt de natură a stimula cercetările. Evident, formele, metodele şi rezultatele de pînă acum în domeniul comparatisticii nu sînt nici pe departe satisfăcătoare. Dealtfel, literaturile comparate nu pot constitui singurul mijloc de interpretare a imaginii atît de complexe a interferenţei culturilor pe plan mondial. Cultura fiind un fenomen prin excelenţă social, studiul extinderii şi adâncirii treptate a influenţei reciproce a culturilor cere şi o abordare sub aspect sociologic. Iată de ce creşte interesul pentru sociologia culturii, iată — printre altele — explicaţia carierei pe care a parcurs-o noţiunea de *aculturaţie.*

Fenomenele menţionate le regăsim şi în ţara noastră. Noile rezultate obţinute la noi pe tărîmul studiilor comparate sînt cuprinse — alături de alte publicaţii (de pildă, *Revue roumaine d'études littéraires)* — în revista *Synthesis,* periodic de înalt nivel, care apare trimestrial şi al cărui rol tot mai pregnant în cultura maghiară din România este înfăţişat în mod convingător în volumul de înaltă ţinută *Találkozások* (Întîlniri) al lui Dávid Gyula (Dacia, 1976). Cît priveşte sociologia culturii, e suficient să facem o simplă lectură a sumarului revistei *Viitorul social,* spre a ne da seama de înmulţirea numărului cercetărilor şi publicaţiilor dedicate acestui domeniu. În nr. 1 pe anul 1977 al acestei prestigioase reviste a fost publicat şi ciclul de articole despre integrarea legată de schimbările sociale ce au avut loc în regiunea Braşov — anchetă întreprinsă de antropologi ai culturii din America —, unul din autori

(Marylin McArthur) atingînd problema aculturaţiei prin care a trecut cultura săsească.

Ce trebuie înţeles însă prin acest termen? Azi ajuns oarecum la modă, el are o istorie plină de peripeţii. Aşa fiind, sensul său este complex şi contradictoriu, însă noi îl utilizăm numai în acela acceptat de majoritatea sociologilor culturii şi legat de procesul de alternanţă a culturilor. În acest sens, *aculturaţia consemnează transformările care au loc în culturile ce se interinfluenţează.* Termenul indică întotdeauna un proces istoric mai îndelungat ori mai scurt, care îşi are originea în aşa-numita situaţie de contact. Între culturile care ajung în contact unele cu altele, începe un flux al valorilor; mai precis, purtătorii uneia din culturi preiau şi îşi înglobează anumite elemente ale celeilalte culturi. De aceea, aculturaţia seamănă pe undeva cu „învăţatul". Formele şi gradul asimilării diferă, iar cauzele pot fi şi ele diferite. În istoria culturii omeneşti se cunosc cazuri de preluări impuse de una din părţi celeilalte, dar şi numeroase înrîuriri datorate forţei de atracţie apărute fără intermediul violenţei în cursul contactelor, respectiv, ca rezultate ale unei opţiuni. Indiferent de caracterul impus sau deliberat al schimbului, procesul ce are loc în cursul relaţiilor are întotdeauna un caracter dinamic şi complex. Această din urmă trăsătură se manifestă şi în faptul că aculturaţia se poate referi la multe fenomene. Ea constituie o ordine valorică şi un model de comportament, instituţie social-economică şi procedee tehnice împreună cu anumite obiecte, toate acestea putînd fi transmise şi preluate. Aşadar, elementele cele mai variate ale culturii materiale şi spirituale pot migra de la un grup la altul. Această migraţie, la rîndul ei, poate să devină sursa unor conflicte — endogene sau exogene — de diverse caractere şi grade.

Cele schiţate ne ajută de-acum să înţelegem de ce această noţiune împrumutată din etnologie şi din antropologia culturală a avut o soartă atît de frămîntată.

Traiectoria ei, astăzi în mare ascensiune, a avut parte, în vremuri nu prea îndepărtate, de puternice critici şi atacuri. Adversarii săi radicali o învinuiau că ar încerca să mascheze colonialismul şi chiar etnocidul, că ar servi de justificare în calitatea ei de *termen ştiinţific,* nimicirii culturii şi identităţii unor popoare asuprite. Se afirma că aculturaţia constituie un suport, fie chiar şi ulterior, al politicii imperialiste, care, adeseori, sub vălul „misiunii de culturalizare şi civilizare", tindea să acapareze pieţe străine şi surse de materii prime. Fapt este că în prima fază, destul de îndelungată, a cercetărilor privind aculturaţia, s-a urmărit mai cu seamă procesul pe care la suferit cultura arhaică a aborigenilor nord- şi sud-americani, africani şi asiatici ca urmare a pătrunderii forţelor colonizatoare. După cum se ştie, asemenea acuzaţii şi altele asemănătoare erau aduse (şi, adeseori, cu temei) însăşi etnologiei, antropologiei culturale de factură anglosaxonă. În aceste domenii trebuie să facem însă iarăşi o distincţie între pseudoştiinţă, apologetică şi cercetarea care observă, descrie anumite fenomene. Desigur, metodologia adunării impasibile, pozitiviste a informaţiilor poate masca multe lucruri. Dar faptele controlate sînt încăpăţînate. Plăcute ori nu, ele sînt rezultatele unor cercetări cu adevărat ştiinţifice şi nu pot fi pur şi simplu negate sau ignorate. Nici etichetarea nu le desfiinţează şi, deşi după intenţiile celor care dezaprobă, ar fi menite să compromită cercetarea de specialitate vizată, respectiv noţiunile utilizate de ea, în general, la fel şi în cazul aculturaţiei, acest procedeu duce la un impas. Numai cercetarea critică este cea corespunzătoare. Tratarea critică a noţiunii de aculturaţie ne îngăduie ca în utilizarea ei să ne referim exclusiv la concluziile ce urmează criticilor juste şi discuţiilor, prin urmare la sensul *care serveşte descrierii şi interpretării interacţiunii între culturi.*

Viziunea noastră valorifică, dealtfel, două criterii. Înfăţişăm aculturaţia pe de o parte ca un fapt, un

proces, iar pe de alta o apreciem în funcţie de corespondenţa ei cu criteriile unei politici culturale democratice socialiste. Ţinem seama şi de faptul că, abstracţie făcînd de proporţiile schimbului mijlocit de procedeele contemporane de mass-media, contactul şi influenţa reciprocă a culturilor nu constituie nici pe departe un fenomen nou. De cînd s-a format „a doua natură" creată de om, popoarele şi culturile lor — în anumite limite — au fost mereu puse unele în contact cu altele. Printr-un soi de sondaj în adîncime, se poate demonstra în cazul oricărei culturi ponderea infimă a elementelor constitutive ce pot fi calificate drept „ancestrale". După cum o dovedeşte folcloristica comparată, nu există artă populară de compoziţie pură, lipsită de orice fel de influenţe străine. Cu rare excepţii, popoarele nu au trăit niciodată într-o izolare atît de perfectă, încît să nu-şi fi înrîurit reciproc, mai mult sau mai puţin, arta. De aceea, rezultate bune pot fi obţinute numai prin procedeul care cercetează preluarea şi aplicarea creatoare a elementelor folclorului internaţional în arta respectivului popor.

Nici în sferele aşa-numitei „culturi elevate" nu trebuie să exagerăm însemnătatea pe care o are proporţia elementelor „proprii" şi a celor „străine". Să ne gîndim că fiecare generaţie preia de la antecesori valori pentru ea oarecum străine (asimilîndu-le apoi corespunzător propriilor sale nevoi), la fel cum şi popoarele aflate în contact reciproc preiau unele de la altele bunuri materiale şi spirituale. Procesul socializării şi cel al aculturaţiei sînt deci pe undeva înrudite, asemănătoare.

Cultura omenirii se formează pe calea sintezei diferitelor culturi individuale, popular-naţionale, a unor influenţe reciproce complexe. Sursele interne şi externe ale dezvoltării culturilor nu pot fi niciodată net demarcate. Cele pînă ieri externe pot deveni azi — graţie asimilării creatoare — interne. Reînnoirea din surse interne

se inspiră şi din imboldurile primite — pe cale de selecţie instinctivă sau conştientă — de la alte culturi.

Caracterul unei culturi este determinat în mod hotărîtor de impulsurile lăuntrice. Profilul ei este plămădit de colectivitatea, de societatea ale cărei tendinţe le exprimă. Nu se poate fixa însă întotdeauna în mod categoric, o dată pentru totdeauna, care anume sînt impulsurile lăuntrice şi care sînt cele venite din afară. De pildă, o cultură naţională cu caracter socialist poate considera în anumite privinţe culturile formaţiunilor social-economice premergătoare drept impulsuri externe, de vreme ce preia, de asemenea, prin selecţie critică, valorile acestora.

Şi în sfîrşit, să nu pierdem din vedere că în fiecare factor considerat intern putem deosebi de fapt doi factori, în fiecare cultură — două culturi. Graniţa relativă între factorii interni şi externi este intersectată, complicată de liniile de demarcaţie determinate de caracterul de clasă.

Bineînţeles că prin toate aceste considerente nu dorim să punem sub semnul incertitudinii profilul specific al culturilor. Nu căutăm să minimalizăm sau să negăm valorile originalităţii, justificînd teza unei culturi fără profil caracteristic, plutind deasupra naţiunilor. Relevarea relativismului este menită numai să contribuie la mai buna înţelegere a relaţiei între culturile naţionalităţilor şi aculturaţie —- *întrucît cultura naţionalităţii este un mediu prin excelenţă potrivit acţiunii aculturaţiei.* De aci izvorăşte şi rolul ei de punte de legătură.

Stimulată de contactul şi convieţuirea între naţiuni, naţionalităţi, cu relaţiile ei orientate în mai multe direcţii, această cultură poartă şi transmite mai departe diversele influenţe, în aşa fel încît, în acelaşi timp, acţionează fără încetare asupra propriului său profil specific. Prin caracterul ei, ea este deschisă sintezelor po-

zitive datorate convieţuirii, dar caracterul ei deschis nu se poate transforma în renunţare la sine. Orice fel de închistare, orice fel de izolare ar putea să o rupă de sursele ei dătătoare de viaţă. Lepădarea tradiţiilor ar provoca de asemenea atrofierea şi chiar distrugerea ei. Szeli István, care consideră cultura naţionalităţii de asemenea ca o categorie egalizată cu cultura naţională, accentuează şi el că în cazul celei dintîi „este vorba nu despre cultura unei colectivităţi închise, de valoare redusă a capacităţii creatoare, de eficacitate limitată, inaptă sau incapabilă de dezvoltare, ci despre una pe care relaţiile sale lăuntrice şi exterioare, forţa de creaţie o fac capabilă ca, dincolo de satisfacerea funcţiei de comunicare culturală, să se reproducă pe sine însăşi, să-şi asume şi să împlinească sarcinile adecvate necesităţilor epocii[1].

Apreciind literatura maghiară din România drept cea dintîi şi, decenii de-a rîndul, cea mai caracteristică manifestare a culturii maghiare din România, putem considera — mutatis mutandis — definiţia dată în cartea lui Kántor şi Láng ca valabilă pentru întreaga cultură a naţionalităţii[2].

Nu este întîmplător faptul că cei ce activează pe tărîmul literaturii — atît de important în apariţia culturii maghiare din România — s-au situat printre primii care şi-au asumat sarcina creării de strînse relaţii cu culturile înrudite. Am putea spune că transmiterea conştientă a literaturii, tălmăcirea literară efectuată ca o profesie, este de aceeaşi vîrstă cu literatura noastră. După premise remarcabile ale literaturii comparate, cum a fost revista *Összehasonlító Irodalomtörténelmi Lapok* (Foi de literatură comparată) a lui Meltzl Hugó şi Brassai Sámuel (1877—1888), orientarea literaturii noastre s-a caracterizat încă din primii ani prin orizontul literar de amploare mondială şi străduinţa de preluare a valorilor literaturii române. (În cartea menţionată, Dávid Gyula prezintă o imagine detaliată atît a reali-

zărilor ştiinţei noastre literare pe acest tărîm, cît şi a iniţiativelor româneşti desfăşurate sub semnul reciprocităţii, cum au fost ancheta întreprinsă de revista *Familia,* tălmăcirile literare şi revista în patru limbi *Cultura.* a lui Sextil Puşcariu. Bilanţul pe care îl face în cartea sa înmănunchează atît perioada interbelică, cît şi cea de după eliberare.)

Evocînd aceste premise semnificative, ni se pare caracteristic faptul că reprezentanţii timpurii ai transilvanismului — expresie a trezirii la conştiinţa de sine a culturii maghiare din România şi mediator în relevarea cotiturii şi realităţii stimulatoare a acestei culturi — „credeau sincer în posibilităţile apropierii româno-maghiare şi propovăduiau cu patosul pornit dintr-o emoţie pură că locuitorii aceluiaşi pămînt natal înzestraţi cu diferite caracteristici colective şi tradiţii culturale deosebite au, în ciuda a multe convulsiuni ale trecutului, menirea de a se afirma printr-o angajare comună[3].

Această convingere — inspirîndu-se din fapte istorice, geografice şi demografice — joacă pînă azi un rol determinant în literatura, în cultura, în întreaga activitate socială maghiară din ţara noastră. Iarăşi, fapt istoric, este meritul revistei *Korunk* a lui Gaál Gábor că această profesiune de credinţă a fost formulată aşa cum o cereau vremurile, în perspectiva alianţei cu forţele democraţiei şi socialismului român.

Sensul noţiunii de aculturaţie indică reciprocitate, presupune un schimb bilateral. Bronislaw Malinowski, pledînd pentru introducerea termenului de transculturaţie, dorea să exprime — cu o emfază demnă de tot respectul — tocmai aspectul simetriei pe care o necesită contactul între culturi. În procesele de aculturaţie care se desfăşoară ca urmare a colonizărilor şi a altor cuceriri nu există însă reciprocitate. Relaţia între respectivele culturi se caracterizează prin asimetrie, iar criticile as-

pre, pe care le-am mai menţionat, au fost provocate tocmai de această lipsă de echilibru. În acest context, trebuie să accentuăm că nu trebuie confundată aculturaţia cu asimilarea. Cele două nu sînt identice, ci contrare. Mai precis: numai relaţiile culturale asimetrice pot duce la asimilare. Cît timp schimbul pe bază de reciprocitate al valorilor culturale nu duce la pierderea trăsăturilor specifice ale grupurilor producătoare, respectiv la pierderea conştiinţei acestor trăsături, asimilarea este o acomodare, o transformare a fiinţei, în urma căreia o colectivitate se contopeşte cu totul în celălalt grup, mai puternic sau mai numeros. Desigur, sînt posibile variate grade şi forme de asimilare, dar contopirea totală este înstrăinare extremă. Clasele privilegiate care stăpîniseră în trecut pe aceste meleaguri au încercat în repetate rînduri să frustreze de limbă, şcoli, conştiinţa identităţii pe una sau alta din naţiunile şi naţionalităţile conlocuitoare. În ultimă instanţă însă, metodele şovinismului cultural au rămas inoperante. Istoria stă mărturie faptului că diferitele tentative de deznaţionalizare prin violenţă au suferit de regulă un eşec.

Tipul de ideal al relaţiilor democratice, de spirit socialist între culturi se caracterizează prin lipsa oricărei discriminări dezavantajoase, prin simetrie, deplină egalitate în drepturi, precum şi instituţii menite să contribuie la împlinirea trăsăturilor specifice. Temeiul său social-economic — pe planul realităţilor — îl formează mobilitatea, industrializarea şi urbanizarea în ritm rapid. Aceste procese conferă un caracter specific aculturaţiei determinate de ele; caracterul specific înseamnă totodată şi probleme specifice. Cu cît mai mică este distanţa între tipul de ideal şi realitate, cu atît mai fructuoasă pentru culturile ce au intrat în contact reciproc este dialectica acomodării şi „rezistenţei" manifestată în cazul procesului. Împrejurările apropiate de ideal stimulează cu adevărat acea selecţie a valorilor

compatibile în mod optim cu constituţia iniţială a culturilor. Rigiditatea dată, firească a culturilor participante în aculturaţie poate fi învinsă de asemenea numai prin realizarea însuşirilor concentrate în tipul de ideal; simetria garantează elasticitatea realmente indispensabilă schimbului cultural.

Această elasticitate este asigurată la noi cronologic, prin multiplele influenţe reciproce născute în cursul convieţuirii seculare.

În primul rînd, limba, mijloc indispensabil vieţii sociale, comunicării între oameni. Deşi îndeplineşte o funcţie dublă, întrucît, pe de o parte, pe plan intern face oficiul de legătură între membrii unităţilor sociale, iar pe de alta, înspre exterior, poate duce la izolarea de alte comunităţi lingvistice, nu încape îndoială că, atunci cînd se stabilesc relaţii între limbile grupurilor etnice în contact de convieţuire, ele exercită o înrîurire reciprocă. De aceea, vom găsi, ca o formă primară, respectiv un plan primar, al aculturaţiei, amestecul mai estompat sau mai pregnant între limbi, tendinţa lor de a se asemui una alteia. De multe ori, expresia primară a contactului între societăţi o constituie influenţa reciproc exercitată a limbilor. De aici problematica atît de mult discutată între filologi, respectiv cei care se preocupă de cultivarea limbii, problematică a cuvintelor de împrumut şi a cuvintelor străine. Specialiştii noştri acordă — fapt lesne de înţeles — multă atenţie studiului relaţiilor şi influenţelor reciproce româno-maghiare în domeniul limbii. Ei au în vedere în cadrul cercetărilor mai întîi considerentul de funcţionalitate, studiind fără părtiniri puriste — sub semnul reciprocităţii — influenţele pe care le vădeşte lexicul. Acestea nu pot prejudicia, bineînţeles, cultivarea la înalt nivel a limbii materne, grija pentru păstrarea ei.

Din punctul de vedere al discuţiei de faţă, bilingvismul constituie un fenomen deosebit de concludent. Ca fenomen social, el apare întotdeauna acolo unde se în-

cheagă relaţii economice, politice şi culturale mai mult sau mai puţin strînse între diferite naţiuni, naţionalităţi şi popoare. Bilingvismul înseamnă că în acelaşi loc (în conştiinţa celui care vorbeşte) se întîlnesc două sisteme lingvistice. Este posibil ca aceste două sisteme de limbă să se situeze alături, paralel şi neamestecat, dar şi ca ele să existe în strînsă împletire, în condiţionare şi influenţare reciprocă[4].

Bilingvismul constituie un mănunchi de probleme deosebit de complex (abordabil deopotrivă din punct de vedere psiholingvistic şi sociolingvistic). Apariţia şi consecinţele sale sînt determinate întotdeauna de mai mulţi factori. În discuţia asupra sa, avem de-a face cu probleme complicate, cum sînt realizarea şi viitorul în societate al indivizilor şi comunităţilor bilingve, relaţia dintre aculturaţie şi bilingvism etc. Neîndoielnic, principala pondere în formularea răspunsurilor o au argumentele de politică socială şi cele etice, dar nu pot fi ignorate nici cele de natură lingvistică, respectiv de cultivare a limbii. În afară de acestea, un considerent ce nu trebuie ignorat este cel al problemei generaţiilor.

Rămînînd la fapte, este îndeobşte cunoscut că astăzi majoritatea maghiarilor din România sînt bilingvi; deşi motivele şi nivelul diferă de la o regiune la alta, de la o categorie socială şi o generaţie la alta, cert este că fenomenul şi, mai mult decît atît, factorii determinanţi nu pot fi eludaţi din punctul de vedere al naţionalităţii şi al culturii sale.

Cît priveşte rolul îndeplinit în aculturaţie, bilingvismul şi polilingvismul — cu toate dificultăţile pe care le comportă — constituie un mijloc util de comunicare pentru cunoaşterea mai aprofundată a culturilor ce se manifestă în limbile respective. El constituie, apoi, un sprijin eficient în comunicare şi în afirmarea profesional-publică, în sens pozitiv. Acestea însă nu sînt singurele puncte de vedere pentru care considerăm atît de necesară învăţarea temeinică a limbii române. Sîntem

convinşi că însuşirea ei are o deosebită însemnătate politico-morală.

Vorbind despre laturile pozitive ale bilingvismului, subliniem funcţia specifică, polivalentă a limbii materne în viaţa şi cultura naţionalităţii. Este de relevat rolul ei primordial, fundamentul atît în cunoaşterea şi reflectarea noţională a realităţii, cît şi în autorealizarea şi împlinirea umana a individului. O condiţie, respectiv cerinţă a omeniei revoluţionare este utilizarea limbii materne la toate nivelele, în viaţa particulară ca şi în activitatea profesională şi publică, după norme unitare, conforme cerinţelor contemporane. Trebuie să ne străduim aşadar ca — după posibilităţi — să punem cît mai mult de acord cele două cerinţe, beneficiind, evident, şi de ajutorul societăţii. În acest sens o menire importantă o are şcoala.

Un adevăr axiomatic al folcloristicii comparate îl constituie constatarea că folclorul popoarelor conlocuitoare se dezvoltă în mod necesar prin influenţare reciprocă. Cercetările specialiştilor români şi maghiari au scos la iveală un bogat complex de influenţe reciproce, demonstrînd că acestea duc, în evoluţia ambelor arte populare, nu la sărăcie, ci la îmbogăţire. Faragó József, care consideră pe bună dreptate folclorul ca formă de expresie a existenţei şi trăsăturilor specifice ale naţionalităţii, arată următoarele: „Împrejurării că naţionalitatea maghiară din România trăieşte nu într-un bloc compact, ci împreună cu românii şi alte naţionalităţi îi datorăm, dincolo de păstrarea mai pronunţată a vechilor tradiţii, încă o caracteristică a folclorului nostru, şi anume ponderea şi însemnătatea relaţiilor interetnice. Convieţuirea milenară a dus la o reţea întreagă de influenţe reciproce; aidoma unei porţi larg deschise, pe aici intrau şi intră în folclorul maghiar influenţele mai ales româneşti, în general, sud-est europene, atît elemente formale, cît şi motive de conţinut, episoade şi tipuri.”[5]

Nici comparaţiile efectuate în domeniul limbii, artei populare şi literaturii, nici cercetarea influenţelor şi nici aşa-numita contactologie nu sînt suficiente pentru o cercetare a problemei aculturaţiei ale cărei rezultate sînt azi indispensabile închegării unei politici culturale corespunzătoare. Nu este îndeajuns, în acest sens, nici tipologia propusă de Sötér István, analiza comparativă a literaturilor — dealtfel, un domeniu cu mari perspective. Deşi aceste analize tipologice complexe ar avea rostul de a sesiza toate elementele comune ale literaturilor confruntate, şi totodată de a înfăţişa şi elementele datorită cărora ele sînt autonome, cercetările cu finalităţi practice privind influenţele reciproce între culturi necesită mai mult decît atîta. Ele reclamă şi fundamentare sociologică. Politica culturală care ţine seama de aculturaţie poate deveni un stimulent al autocunoaşterii numai cunoscînd procesele sociale determinante ale contactelor între culturi; transformările petrecute în ritm rapid.

Este vorba despre faptul că studierea, respectiv introducerea în conştiinţe a influenţelor externe, a înrîuririlor reciproce este menită — printre altele — să fundamenteze originalitatea, autonomia culturilor. Nu ne gîndim aici numai la faptul că influenţele externe transformate în influenţe interne în cursul procesului de selecţie şi re-selecţie au devenit părţi organice ale culturii în cauză, în acest fel cunoaşterea „altuia" transformîndu-se în autocunoaştere, ci ne referim şi la celălalt aspect al dialecticii acestor preluări şi anume: cu cît o cultură este mai originală şi mai autonomă, cu atît mai numeroase sînt locurile, direcţiile de unde poate selecta.

Comparatistica serveşte cunoaşterii mai bune, mai temeinice a literaturilor naţionale sau aparţinînd naţionalităţilor, nu numai utilizată în domeniul literar. Acest scop al ei îl vedem exercitat pe tărîmul ansamblului culturii. În cercetările referitoare la culturi, respectiv

la aculturaţii, se poate aplica de asemenea teza expusă de Sötér István la congresul AILC: „Dacă vrem să întocmim, utilizînd metoda comparativă, istoria unei literaturi naţionale, va trebui să căutăm şi analogiile europene ale fenomenelor şi proceselor literaturii naţionale, analogii care *duc la înţelegerea mai profundă a fenomenului în individualitatea sa, în caracterul său naţional"* (sublinierea noastră — G.E.)

Considerăm ca remarcabilă tocmai în spiritul acestei cerinţe de autocunoaştere concluzia anchetei sociologice menţionate, efectuate în regiunea Braşovului. După cum se precizează în această concluzie, faptele nu au adeverit ipoteza iniţială după care în zona industrializată viaţa culturală a saşilor ar deveni mai sărăcăcioasă. Autoarea studiului apărut în revista *Viitorul social* (nr. 1/1977) era preocupată mai cu seamă de problema naturii transformărilor suferite de grupurile etnice în vîltoarea tendinţelor economice unitare, a industrializării, a urbanizării, care au dinamizat ţara. Ce se întîmplă prin dispariţia vechilor restricţii economice care au determinat caracterul grupului respectiv? Căutînd răspunsul la această întrebare, Marylin McArthur pleca de la faptul că saşii au o triplă identitate. Ca germani, constituie o parte a limbii şi culturii germane; ca saşi, sînt purtători ai caracteristicilor acestei naţionalităţi, împreună cu toate obligaţiile ce decurg de aici; în fine, dar nu în ultimul rînd, sînt cetăţeni ai României. Grupul etnic al saşilor trebuie mereu să pună de acord cerinţele care izvorăsc din această triplă identitate. Bineînţeles că această sarcină dă o coloratură specială existenţei lor, care însă este determinată în mod fundamental de politica partidului, îndrumătoare a dezvoltării întregii ţări.

Această prezentare schematică indică noile puncte de vedere şi interdependenţe care sînt relevate prin tra-

tarea sub aspect sociologic a influenţelor culturale reciproce în general şi a aculturaţiei ce are loc în cultura naţiunilor şi naţionalităţilor socialiste, în special.

În această imagine sociologică, considerăm aculturaţia — atît pe plan individual, cît şi colectiv — ca un proces cumulativ, adică unul care nu ajunge să fie definitiv închis, ci în viitor va mai constitui sursă şi intermediar a nenumărate transformări noi. Din punctul de vedere al politicii culturale, este indispensabilă clasificarea perspectivelor, întrucît nu dorim numai să contemplăm şi să descriem aculturaţia, lăsînd-o la cheremul spontaneităţii, ci vrem să o şi dirijăm în mod conştient. Caracterul conştient necesită însă preferinţe valorice, presupune opţiuni valabile în viitor şi chiar formatoare ale viitorului. O parte din opţiunile necesare ne sînt date prin tradiţie; ne gîndim la tradiţiile coexistenţei multiseculare, în mod special la iniţiativele pînă azi exemplare ale „punţii orădene" (1935), ale „Colectivului de muncă dunărean" (1945). Ne referim la faptul că cele mai nobile tendinţe ale literaturilor şi culturilor din Europa de răsărit s-au îndreptat întotdeauna înspre lichidarea prejudecăţilor şi părtinirii, cunoaşterea reciprocă a valorilor, educarea conştiinţei trăsăturilor comune. Spusele lui Bartók Béla despre muzica populară sînt valabile pentru totalitatea culturilor: „...separarea unui popor de celălalt prejudiciază foarte mult dezvoltarea muzicii populare. Refuzul total de a recepţiona influenţe străine înseamnă declin; influenţele străine bine asimilate fac posibilă îmbogăţirea materialului."

Nu încape îndoială că această îmbogăţire se exprimă în caracterul individual, specific al fiecăreia din culturile care se influenţează reciproc.

„NAŢIUNI INTERZISE" ÎN APUS

Metafora cuprinsă în titlu (şi datorată unui sociolog francez) ne atrage atenţia — evident, nu într-o formulare strict ştiinţifică, ci mai degrabă uzînd de procedeul sugestiei poetice — asupra situaţiei şi luptei în plină ascensiune a numeroaselor minorităţi etnico-lingvistice din Europa apuseană. Deşi se mai poartă multe discuţii asupra caracterului îndreptăţit şi viitorului acestor mişcări, şi aici faptele sînt încăpăţînate. Pare paradoxal, dar este fapt netăgăduit că, tocmai cînd în Apus acţiunile de integrare economico-politică aproape că şi-au atins apogeul, tendinţele de trezire şi autoafirmare a unor culturi multă vreme considerate ca fiind de caracter doar regional, depăşite din punct de vedere istoric, se manifestă din ce în ce mai puternic. Ele sînt caracterizate prin faptul că se desfăşoară pe solul capitalismului tîrziu, ascuţind contradicţiile interne ale acestei societăţi sub un aspect considerat deja aconflictual. Nu încape îndoială că — din punct de vedere sociologic — aceste mişcări sînt, indiferent de rezultate, produse ale crizei orînduirii burgheze.

În anii din urmă, sîngeroase conflicte religioase au marcat prezenţa în planul actualităţii a problemei irlandeze; în Belgia, atmosfera a fost înveninată de contradicţiile dintre valoni şi flamanzi. Este cunoscută lupta — dusă cu succes — pentru libertate a minorităţilor

basce şi catalane din Spania; în Olanda, limba frisiană şi-a cucerit pe de-a-ntregul drept de cetăţenie atît în administraţia publică, cît şi în viaţa economico-culturală. În Anglia, s-au consolidat drepturile cîştigate în favoarea limbii velşe. În schimb, în Franţa s-au intensificat după 1968 mişcările occitane, bretone, catalane şi corsicane; deşi nu întotdeauna progresiste din punct de vedere politic, unii protagonişti ai acestor mişcări recurg nu numai la argumente oferite de retrospectiva sau reconsiderarea istorică, ci se referă deseori şi la fenomenele societăţii capitaliste moderne, la clasa muncitoare şi lupta antiimperialistă. În interpretarea acestei problematici care declanşează tot mai multe patimi nu lipseşte nici chiar argumentaţia filozofică (de exemplu, cazul „diferenţialismului" lui Henri Lefébvre).

În mod caracteristic, de mişcările etnice se preocupă, cu pretenţii monografice, periodice de mare prestigiu. După numărul special (12) din 1968 al revistei *Esprit*, în 1973 şi revista *Les Temps Modernes* a dedicat un număr (324—326) acestei problematici. Au apărut publicaţii specializate (*Ethnies, Cahiers de psychologie des peuples)*, iar în paginile periodicelor de sociologie *(Revue française de sociologie; Cahiers internationaux de sociologie; L'Homme et la Société)* întîlnim frecvent studii care analizează aspectele sociale ale mişcărilor lingvistico-culturale. În aceeaşi direcţie se remarcă, dealtfel, reînvierea interesului pentru etnologie, interes — după cum se ştie — considerabil stimulat şi de către structuralism (tot în 1973 a apărut numărul revistei marxiste *La Pensée* dedicat etnologiei). În ceea ce priveşte voluminosul număr special al revistei lui Sartre, exigenţa în redactare, precum şi orientarea ideologică a studiilor vădesc schimbările marcate în ultimii ani în concepţia de conducere a revistei *Les Temps Modernes* — care acordă o atenţie deosebită problemelor lu-

mii a treia, forţelor luptei antiimperialiste şi în general detaşamentelor netradiţionale ale revoluţiei. În acest context devine pe deplin clar de ce a considerat conducerea revistei ca ineluctabilă analiza aşa-numitului *colonialism intern,* trecînd la analiza de fond a mişcărilor etnice îndreptate în ultimă instanţă împotriva regimului existent. Trebuie precizat că tendinţele lingvistice şi culturale cu caracter regional din Franţa de astăzi se caracterizează — spre deosebire de predecesorii de la finele veacului trecut, care reprezentau o concepţie şi politică în general conservatoare, paseistă, de nostalgie agrară reticentă faţă de civilizaţia industrială, o concepţie şi politică naţionaliste — prin orientarea unora spre stînga, spre stabilirea de legături cu mişcarea muncitorească.

Se pare că şi în această privinţă este valabilă cunoscuta remarcă a lui Sartre, după care nici un curent social sau ideologic contemporan mai important nu poate evita confruntarea cu marxismul, cu socialismul. Această tendinţă era dealtfel vădită încă la unii autori ai articolelor amintitului număr din *Esprit,* revistă favorabilă personalismului mounierian, redactată într-un spirit deschis; în schimb, ea străbate ca un fir roşu studiile apărute în *Les Temps Modernes.* Fireşte că referirile la marxism, la mişcarea muncitorească au adeseori un caracter critic. În sfîrşit, găsim remarci revendicînd interpretarea marxistă a unor fenomene despre care Marx şi Engels n-aveau nici un fel de părere, dat fiind că ele nu puteau fi constatate în timpul vieţii lor, ori nu se manifestaseră încă în plenitudinea caracteristicilor. Autorii observaţiilor critice nu ocolesc nici polemica cu unele opinii ale Rosei Luxemburg, în schimb mai mulţi dintre ei recunosc meritele lui Lenin, care scotea în evidenţă energiile revoluţionare ascunse în tendinţele de libertate ale popoarelor coloniale şi semicoloniale. Dacă însă una dintre trăsăturile noi — faţă

de Marx — ale modului leninist de a pune problema izvora din recunoaşterea faptului că în epoca imperialistă problema naţională a dobîndit un *caracter mondial* în primul rînd prin lupta pentru libertate a popoarelor coloniale şi din ţările dependente, nemailimitîndu-se la sfera îngustă a naţionalităţilor europene „civilizate", acum în schimb s-ar părea că acest *caracter mondial* rezidă şi în reactualizarea sa pe plan vesteuropean. Această întorsătură nu a fost prevăzută, nu putea fi prevăzută nici de Marx şi nici de Lenin şi, cu toate că acuzaţia de indiferenţă sub aspect naţional, în general, îndreptată împotriva lui Marx, trebuie considerată ca nejustă, este tot atît de indubitabil că accentuarea integrării economice nu ne dă dreptul de a deduce de aici o uniformizare naţională. În schimb, Yvon Bourdet remarcă pe bună dreptate că pe vremea lui Marx ştiinţele umaniste încă nu cîntăriseră toate consecinţele relativei independenţe a diverselor domenii ale fenomenelor omeneşti, respectiv lipsa unei corelaţii direct proporţionale între ele[1].

În prezent pare din ce în ce mai probabil că, dacă sensul evoluţiei este cel al societăţii universale a viitorului, lipsită de clase sociale, această evoluţie nu va comporta şi dispariţia totală a caracteristicilor naţionale, a diferenţelor culturale. Dimpotrivă, tocmai societatea preconizată va deveni o premisă a păstrării şi îmbogăţirii continue a respectivelor caracteristici. Sub semnul acestei prognoze, trebuie să interpretăm nuanţat (fie chiar şi retroactiv) aprecierile global negative privind concepţia austro-marxismului despre rolul culturilor naţionale. Trebuie să apreciem în lumina actualelor tendinţe lingvistico-culturale apusene concepţia lui Bauer asupra caracterului *calitativ* al culturii, precum şi asupra relativei independenţe a trăsăturilor specifice de ordin cultural faţă de factorii determinanţi de ordin teritorial-economic.

Un element cu totul nou al problemei naţionale reactualizate în Apus îl constituie prezenţa masivă a forţei de muncă de origine străină din fostele ţări coloniale, dependente, respectiv nedezvoltate. Se poate afirma că cercurile conducătoare ale ţărilor capitaliste dezvoltate au importat acest material conflictual, care, evident, face doar să se ascută şi mai mult contradicţiile naţional-regionale „autohtone". Cercetătorii acestei probleme tot mai grave sub numeroase aspecte (economic, rasial, demografic, cultural, urbanistic etc.) atrag atenţia asupra unor similitudini între situaţia muncitorilor proveniţi din zone etnice rămase în urmă ale ţării-gazdă şi cea a „oaspeţilor" veniţi din străinătate. Ambelor categorii li se creează condiţii de lucru şi trai mai grele decît cele ale lucrătorilor din sînul naţiunii dominante majoritare, angajaţi de regulă în ramuri industriale de vîrf înzestrate cu tehnica cea mai modernă. Cei dintîi devin — printre altele — şi victime ale „aculturaţiei", rupîndu-se de cultura lor originară şi, totuşi, nereuşind să asimileze cu adevărat cultura majorităţii. În acelaşi timp, prezenţa permanentă masivă a muncitorilor străini contribuie ca un factor inedit la internaţionalizarea clasei muncitoare din ţările apusene, ceea ce comportă consecinţe deloc neglijabile asupra activităţii organizaţiilor acesteia. Solidaritatea faţă de muncitorii străini a devenit o manifestare concretă, un criteriu al unităţii cu toţi oamenii muncii oprimaţi din lume.

Desigur, interferenţa dintre lupta de clasă şi mişcările naţional-culturale nu se manifestă numai în privinţa muncitorilor străini. Este vorba despre două procese aflate într-o interdependenţă dialectică complexă. Solidaritatea închegată între ele le va stimula ca o forţă mobilizatoare în a participa la luptele economico-politice ale întregii ţări[2]. Astfel, dimensiunea etnico-culturală cuprinde toate formele economice, politice şi ideologice ale luptei de clasă, după cum oprimarea lingvistică şi culturală intensifică, respec-

tiv întregeşte doar asuprirea economică şi politică. În acest sens, formele specifice ale „imperialismului lingvistic şi cultural", ale „colonialismului intern", cum sînt exproprierea, respectiv falsificarea istoriei, „genocidul cultural", sînt inseparabile de celelalte mijloace de represiune ce asigură funcţionarea societăţii date. Minorităţile în cauză sînt lovite în special de asuprirea lingvistică; de aceea, lupta dusă pentru eliberarea oamenilor trebuie îndreptată atît împotriva asupririi de clasă, cît şi a celei lingvistice-naţionale. Convergenţa luptei de clasă şi a tendinţelor etnico-culturale în Apus este determinată de împrejurarea că aceste mişcări sociale sînt îndreptate împotriva statului burghez centralizat. După părerea unui cercetător al problemei naţionale, emanciparea şi demersul teoretic occitan „au devenit esenţiale pentru răsturnarea puterii burgheze şi crearea în această ţară a unei orînduiri socialiste care va fi în stare să rezolve problemele secularei *înstrăinări naţionale* (subl. ns. — G.E.)"[3],

Înstrăinarea este o noţiune tot mai frecventă în lucrările teoretice închinate grupurilor etnice din Occident. Cu toate neclarităţile şi confuziile care mai persistă în utilizarea noţiunii, fenomenul constituie neîndoielnic o expresie a amintitei orientări spre stînga. Este adevărat, cu ocazia mesei rotunde ce a avut loc la redacţia revistei *Esprit*, redactorul-şef din acea perioadă, Jean-Marie Domenach, (dealtfel sceptic în privinţa tendinţelor regionaliste) era de părere că desele referiri la înstrăinare sînt doar o tentativă de a înlocui vechea noţiune a „dezrădăcinării", formulată de Maurice Barrès, dar fapt este că această expresie îmbină eliminarea noţiunilor retrograd-naţionaliste cu opţiunea pentru categoria marxistă. Aşadar, este vorba despre un simptom caracteristic, şi poate şi mai mult de atît, de vreme ce, în pofida deosebirilor, a inexactităţilor de formulare, avem deja definiţii oferind puncte de reper teoretice pentru noi interpretări. Este

un fapt cu atît mai remarcabil, cu cît lipsa unor noţiuni ştiinţifice precise creează dificultăţi celor mai mulţi autori într-un sector al realităţii al cărui studiu este oricum dificil pentru cercetători, datorită caracterului său deosebit de complex.

Aprofundînd problema aşa-numitei *exproprieri economice şi culturale,* Robert Lafont abordează înstrăinarea naţională în primul rînd sub aspect istoric, respectiv dinspre domeniul istoriei. Sub acest unghi, înstrăinarea nu este altceva decît consecinţa „exproprierii istoriei", înţelegîndu-se prin aceasta faptul că „naţiunea interzisă" a fost oprită să-şi trăiască destinul său specific. Continuînd ideea, Pierre Fougeyrollas arată: „Înstrăinarea rezidă în faptul că ne devenim străini nouă înşine şi nu mai sîntem în posesiunea moştenirii noastre istorice."[4]

Există, dealtminteri, interesante studii în care se încearcă să se recupereze istoria de care au fost frustrate grupurile etnice, să se dezvăluie rădăcinile istorice ale înstrăinării. Adeseori, asemenea studii reconsideră evenimentele trecutului, sau împrospătează prin noi date momentul istoric al apariţiei şi consolidării colonialismului intern, a puterii de stat centralizate. În optica lor, asimilarea şi „ralierea voluntară" la majoritari a grupurilor etnice apar, fireşte, altfel decît în modul consacrat în istoriografia oficială. Avînd în vedere aceste studii, chiar dacă nu avem de operat schimbări — în privinţa valabilităţii sale generale — asupra cunoscutei teze marxiste despre formarea naţiunii burgheze, respectiv a statului naţional, nu încape îndoială că — sub semnul interdependenţei dintre istoric şi logic — trebuie să nuanţăm imaginea despre desfăşurarea concretă a procesului în cauză. La rîndul ei, această imagine mai diferenţiată atrage după sine o anumită modificare a concepţiei marxiste despre deosebirile existente în dezvoltarea Occidentului şi a Orientului.

Dar ce este, de fapt, etnicul (în terminologia franceză: *ethnie*)? În definiţia lui Yves Person, autorul introducerii la numărul special al revistei *Les Temps Modernes,* el este o noţiune ştiinţifică de dată mai recentă care desemnează un grup omogen din punct de vedere cultural. Aceste grupuri etnice nu se deosebesc însă în esenţă de naţionalităţi, de vreme ce, printre criteriile naţiunii, statul are un rol de seamă. În ceea ce priveşte năzuinţele de astăzi ale grupurilor etnice, ale naţionalităţilor — arată Person —, autoafirmarea pur lingvistică şi culturală nu se mai dovedeşte a fi suficientă. Factorii economici şi sociali nu pot fi ignoraţi; de aceea, lupta împotriva colonizării interne reclamă solidaritatea cu toţi cei asupriţi; lupta împotriva formelor de înstrăinare.

Am specificat lupta împotriva formelor înstrăinării, întrucît înstrăinarea etnico-naţională, definită de cele mai multe ori fără prea mare precizie, este numai o formă a acestui fenomen mult analizat — desemnat cu un termen aflat tot mai mult la modă — al societăţilor moderne. Ea poate fi abordată numai legat de noţiunea generală a înstrăinării. Dezvăluirea rădăcinilor istorice nu ne dispensează nici de necesitatea analizei problemelor actuale pe care le ridica înstrăinarea etnică-naţională şi nici de un instantaneu asupra perspectivelor viitoare. Cît priveşte prezentul: după toate probabilităţile, creşterea şi amplificarea civilizaţiei tehnice, cu pretenţiile sale de omogenizare, efectele uniformizatoare, schematizarea metodelor de muncă provoacă şi o reacţie specifică. Una dintre manifestările de protest o vom găsi chiar sub forma căutării înfrigurate şi redescoperirii identităţii etnice. Contestaţia este totodată expresia căutării unui punct de sprijin, a nevoii de siguranţă, de ocrotire omenească, de parcă omul modern, simţindu-se tot mai slab, mai

neajutorat în faţa forţelor naturii şi societăţii, opunîndu-se abrutizării, răzvrătindu-se împotriva birocratismului, ar vrea să se refugieze în comunitatea etnică, în comunicarea intimă oferită de limba maternă. Dar Henri Lefèbvre observă că folclorul îmbrăţişat ca antidot al înstrăinării devine el însuşi obiect de consum, atrăgînd în sfera sa de influenţă tot ce-l înconjoară. În pofida acestui pericol, respectiv a acestei realităţi efective, a devenit un fapt acceptat dreptul la viaţă al culturilor naţionale — de limbă maternă, care perpetuează şi folclorul. În prezent, procesul de trezire la conştiinţă a culturilor este considerat ca o tendinţă prezentă pe plan mondial, în cadrul căreia — lucru general admis — fiecare limbă are drept la viaţă şi dezvoltare. În calitate de entităţi ce se întregesc reciproc, care creează cultură, toate limbile au o valoare universală.

Ce ne aduce însă ziua de mîine, care este — în lumea ale cărei părţi constitutive sînt nevoite să depindă tot mai mult una de cealaltă — viitorul micilor naţionalităţi şi al culturii lor renăscute? Cei care găsesc că aceste două procese sînt incompatibile califică mişcările etnice drept anacronice, ba chiar retrograde. Asemenea atitudini de refuz nu iau în considerare posibilitatea de afirmare neantagonistă, îmbinată, în lume a celor două orientări — desi — precum se ştie — Lenin a arătat încă în 1913 că capitalismul în dezvoltare cunoaşte două tendinţe istorice în problema naţională. Cea dintîi se manifestă prin trezirea vieţii naţionale, a mişcărilor naţionale, formarea statelor naţionale, pe cînd cealaltă îşi găseşte expresia în dezvoltarea relaţiilor între naţiuni, în desfăşurarea integrării internaţionale a vieţii economice, politice, ştiinţifice. Lenin a văzut aşadar cu limpezime cele două tendinţe fundamentale, însă evoluţia istorică a corectat teza, respectiv, pronosticul său, în sensul că, în cazul capitalismului matur, este caracteristică nu numai

cea de a doua orientare, ci — mărturie stau descompunerea sistemului colonial şi mişcările naţionale din Occident — şi cea dintîi orientare îşi găseşte o puternică afirmare. Sub semnul acestei complementarităţi, autorii care subliniază rolul progresist al mişcărilor etnice afirmă că apariţia unor mari unităţi nu înseamnă lichidarea radicală a identităţilor, a cadrului naţional şi al naţionalităţilor. Mersul dezvoltării este determinat de dialectica celor două orientări, care — după cum bine a formulat-o Fougeyrollas — trebuie să ducă la o lume *bipolară.* Micile colectivităţi viabile dobîndesc un nou rol. Putem considera drept civilizaţii vitale numai acele civilizaţii care au putut păstra şi fructifica drept forţe creatoare tradiţia trecutului, precum şi notele lor specifice. „Omul planetar" al viitorului nu va fi un produs-şablon fără caracter, anaţional, ci o fiinţă care întruneşte cei doi poli, cele două orientări, o fiinţă deschisă lumii şi în acelaşi timp organic legată de o microcolectivitate, o fiinţă care şi în această privinţă va fi armonioasă, multilaterală.

Istoria va decide măsura în care această previziune este realistă şi în care acest ideal are perspective de înfăptuire. Desigur, deciziile forului de judecată al istoriei sînt pregătite de oameni, şi tot ei sînt cei care le formulează. Oamenii îşi plămădesc propria lor istorie, dar în condiţii şi cu posibilităţi date. În ediţia a doua a cărţii sale *Critique de la vie quotidienne* (Paris, 1961) şi în eseul cu caracter polemic *Position contre les technocrates. En finir avec l'humanité-fiction* (Geneva, 1967), Lefèbvre încearcă să dea răspuns la întrebarea, dacă evoluţia atotuniformizatoare a civilizaţiei tehnice va îngădui existenţa unor deosebiri, a unor trăsături specifice? După cum socoteşte Lefébvre, nu se poate prevedea categoric nici înstăpînirea unei uniformităţi totale, nici contrariul ei; el consideră însă *posibilă* păstrarea deosebirilor, a diversificării. Trebuie subliniat că folosirea acestei posibilităţi se pre-

zintă pentru el ca fiind de dorit, întrucît în lucrarea *Le manifeste différentialiste* (Paris, 1970) se pronunţă deja categoric în favoarea sensului universal al acestei diversităţi. Referindu-se, printre altele, tocmai la mişcările grupurilor etnice, conservate şi chiar renăscute în ciuda efectului uniformizator al evoluţiei tehnicii, în ciuda tuturor presiunilor, Lefèbvre demonstrează pe de o parte însemnătatea teoretică şi practică a noţiunii de diversitate, pe de alta tendinţa viitorului spre păstrarea diversităţii, a varietăţii[5].

Grupurile etnice, subiecte active ale istoriei, nu mai sînt, fireşte, identice cu minorităţile despre care Guy Héraud scria că în situaţia unei inegalităţi civilizatorice permanentizate, cultura lor este sortită stagnării, provincialismului şi pînă la urmă dispariţiei[6]. Membrii lor sînt scutiţi şi de primejdia coruperii, ale cărei prime simptome fuseseră remarcate încă în monarhia austro-ungară de Bauer şi Renner şi care consta în faptul ca preţul afirmării lor era renunţarea la cultura în limba maternă, la identitatea etnică.

După cum se vede, încă nu putem prefigura cu toată certitudinea soarta tendinţelor de emancipare ale „naţiunilor interzise" din Occident. Există însă un fapt indiscutabil, şi anume, că apariţia lor pe scena istoriei contemporane constituie un simptom remarcabil al lumii moderne, în mijlocul căreia, orientîndu-se spre mişcarea muncitorească şi promovînd un umanism de factură nouă, transmit învăţăminte şi imbolduri forţelor progresiste de pretutindeni.

UNIVERSALITATEA ETNICITĂȚII

O tendință caracteristică a evoluției contemporane o constituie amplificarea la proporții mondiale a problemei naționale și a naționalității. Dacă problemele cruciale ale omenirii care înaintează cu pași repezi spre finele acestui veac dobîndesc un caracter din ce în ce mai mult planetar, la categoria analizată de fenomene acest proces se manifestă, de bună seamă, prin faptul că în prezent nu mai există nici un continent și aproape nici o zonă exceptate de la apariția sa.

Dat fiind că însăși orientarea în cauză se manifestă pe multiple planuri, în cele ce urmează, vom căuta să o surprindem și noi la mai multe nivele.

Să trecem în revistă, mai întîi, cotiturile care au avut loc în viața social-politică. Vom urmări factorii — determinați de evoluția istorică — ce stau la baza „renașterii problemei naționalităților" înregistrată în ultima jumătate de veac. Revoluția din Octombrie și apoi victoria asupra fascismului au dat un imbold fără seamăn luptei de eliberare a popoarelor în toată lumea. Prăbușirea sistemului colonial, succesele înregistrate — în ciuda opririlor și contradicțiilor ivite — de forțele democrației și socialismului au declanșat un proces ireversibil de prefaceri, au stimulat pasionate eforturi de găsire a identității naționale, respectiv a naționalității, impulsionînd puternic creșterea valorii

independenţei şi suveranităţii. Se mai observă apoi o îmbinare specifică a tendinţei moderne de autogestiune cu cea, mai tradiţională, de autodeterminare, care — în pofida diferitelor manifestări ale „colonialismului intern", „imperialismului lingvistic", precum şi ale exproprierii economice şi culturale — a potenţat în mod deosebit atît prezervarea culturilor în limba maternă, cît şi eforturile îndreptate spre făurirea unui cadru de viaţă naţională independentă.

În situaţia creată după cel de al doilea război mondial şi în frontierele statornicite prin tratatele de pace, respectiv formate în urma lichidării colonialismului, trăsături noi se manifestă în starea şi atitudinea unor minorităţi naţionale; pe lîngă aceasta însă s-au ivit — în mod inopinat — anumite mişcări ce promovează păstrarea şi reînvierea unor limbi şi culturi aflate pe cale de dispariţie. Fără îndoială că acest proces, sumă a unor curente deosebit de complexe şi contradictorii, nu poate fi separat de modificările epocale care au avut loc în domeniul forţelor de producţie şi al relaţiilor productive-sociale. El nu poate fi izolat de înnoirea cu adevărat revoluţionară a ştiinţei şi tehnicii. În adîncurile problemei minoritar-naţionale — de o semnificaţie mondială — acţionează şi consecinţele industrializării moderne, ale urbanizării şi comunicării.

Transformările care au avut loc în structurile de la cele mai diverse nivele trebuiau în mod necesar să se reflecte şi în domeniul cunoaşterii. Acest fapt poate fi urmărit în laboratoarele ştiinţelor sociale. De exemplu, ştim de mult, din istoria marxismului, că Marx şi Engels erau preocupaţi mai cu seamă de lupta pentru libertate a irlandezilor, polonezilor şi maghiarilor, respectiv a popoarelor participante la revoluţiile din 1848 şi nici interesul partidelor şi teoreticienilor Internaţionalei a II-a nu a depăşit aceste limite. În schimb, lui Lenin i se datorează faptul că, în multe

privinţe, atît cercetările, cît şi activitatea revoluţionară au trecut dincolo de bornele tradiţionale ale aşanumitelor naţiuni şi naţionalităţi civilizate, direcţionîndu-se spre masele populare afro-asiatice.

Cît priveşte cercetarea ştiinţifică extramarxistă (adeseori însă influenţată de marxism), rămînînd la criteriul geografico-cronologic, pot fi considerate ca deosebit de interesante investigaţiile îndreptate în ultimul deceniu spre analiza, pe de o parte, a „naţiunilor interzise" din Europa de apus, pe de alta, a grupurilor etnice americane, a situaţiei şi mişcărilor populaţiei de culoare. De obicei, această specializare tot mai profundă şi activitatea desfăşurată în registrele unei colaborări interdisciplinare din ce în ce mai largi nu ignoră nici cerinţa unor aplicări pe plan social-politic. Investigaţiile fenomenului mondial încep să fie coordonate tot la nivel mondial. Această cercetare — de acum intercontinentală — a beneficiat de noi impulsuri prin transpunerea în viaţă a acordurilor, hotărîrilor şi programelor elaborate în diferite organisme, instituţii ale O.N.U. Consfătuiri internaţionale, sesiuni ştiinţifice şi publicaţii asigură un flux intens al informaţiilor şi concepţiilor, sistematizarea dialogurilor îndreptate spre lichidarea prejudecăţilor — atît de persistente în acest domeniu.

Sub egida O.N.U. s-a întrunit în vara anului 1974, în localitatea Ohrid din Iugoslavia, primul seminar internaţional dedicat schimbului liber de păreri despre situaţia minorităţilor naţionale, etnice şi de altă natură. Această consfătuire pentru protecţia minorităţilor a fost precedată de cea convocată în 1965 la Ljubljana, şi ea sub forma unui seminar internaţional. Aici, la ordinea zilei se aflase analiza societăţilor multinaţionale, însă — în mod firesc — s-a discutat mult şi despre minorităţi. În rîndul problemelor dezbătute

la Ohrid au figurat protecţia statală a drepturilor umane ale minorităţilor, statutul juridic al minorităţilor, garantarea drepturilor lor cetăţeneşti, politice, economice, sociale şi culturale, colaborarea pe plan regional şi mondial pentru apărarea drepturilor minoritare.

Consfătuirea, la care au participat reprezentanţi ai 27 de state a avut un caracter mai mult informativ, urmărind în primul rînd expunerea şi confruntarea de opinii. Succesul lucrărilor demonstrează, pe de o parte, că problemele puse în discuţie se bucură de mare atenţie în sînul opiniei publice mondiale, iar pe de alta, că se creează condiţiile necesare dezbaterilor nepărtinitoare pe plan internaţional.

Atît din punct de vedere teoretic, cît şi practic, rapoartele prezentate şi discuţiile, documentele de lucru conţineau numeroase teze şi propuneri de mare interes şi — ceea ce ne preocupă acum cu deosebire — propuneau teme, ipoteze demne de luat în considerare în vederea continuării cercetărilor. Hotărîrea adoptată la sfîrşitul consfătuirii proclamă — printre altele — „necesitatea de a se continua cu maximă intensitate studierea şi cercetarea problemelor legate de respectarea şi apărarea drepturilor minoritare. O.N.U. şi instituţiile specializate, cît şi guvernele şi organizaţiile trebuie să acorde sprijin cercetărilor legate de această problemă. Organizarea, în viitor, a unor asemenea seminarii ar prezenta un interes deosebit."

Nu încape îndoială că ceea ce se relevă în aceste recomandări este creşterea ponderii problemei, intensificarea interesului, elemente ilustrate şi de creşterea numărului acordurilor internaţionale referitoare la drepturile şi protecţia minorităţilor. Nu poate rămîne neobservată nici influenţa unor evenimente cum sînt lupta populaţiei de culoare din Africa de sud şi Rhodesia împotriva regimului de apartheid, restabilirea autonomiei populaţiei catalane şi basce, agravarea continuă a problemei irlandeze.

În sfîrşit, cert este că iniţiativele şi măsurile stabilite în rezoluţii sînt pătrunse de o nouă convingere, şi anume că protecţia drepturilor minoritare, ale naţionalităţilor contribuie nu numai la respectarea drepturilor universal umane, ci este indispensabilă şi pentru apărarea păcii în lume. Ea îşi aduce contribuţia la consolidarea prieteniei şi colaborării între state şi popoare, ceea ce constituie, nu în ultimul rînd, menirea pe care o au înseşi naţionalităţile, în funcţia lor de promovare a înţelegerii şi apropierii reciproce.

Aidoma tuturor fenomenelor de anvergură mondială, problema naţionalităţilor şi minorităţilor prezintă nenumărate manifestări concrete, exprimînd caracteristicile istorice, economice, politice, culturale şi demografice ale diferitelor continente, zone şi ţări. Această mare varietate duce la o (posibilă şi recomandabilă) multitudine a metodelor aplicate în analiză, ceea ce, în sine, este deja incompatibil cu orice fel de pretenţii monopoliste.

O atare amplitudine a problemei reclamă modalităţi de abordare conforme cu spiritul contemporan, procedee şi tehnici de cercetare adecvate observării fenomenelor noi. Acestea, la rîndul lor, pun problema stringentă a controlului critic al cadrului teoretic-metodologic deja format.

În domeniul marxismului, semnificaţia celor de mai sus este că în realitate nu putem vorbi despre o teorie sistematizată, organic elaborată, a problemei naţiunii şi naţionalităţii. Astfel, retrospectiva trebuie să aibă în vedere tezele formulate de diferiţi autori în diverse momente istorice. Confruntarea acestor păreri mai vechi cu faptele realităţii de azi şi cu tendinţele actuale ale dezvoltării are loc în plină dispută vehementă, declanşată din nou în jurul şi înlăuntrul marxismului. Inevitabilul „aggiornamento" trebuie şi aici

să pornească de la ideea că nici o teorie nu se poate sustrage criticii propriei sale practici — o relaţie critică ce-şi va exercita influenţa asupra teoriei însăşi.

În felul acesta, conceperea dialectică a relaţiei între teorie şi practică, între ideal şi realitate, poate să devină un factor deschizător de noi perspective. Interpretarea pătrunsă de respectul necondiţionat al faptelor — depăşindu-se schematismul opiniilor şi al aplicării practice — poate transforma frămîntările ideologice existente în „criză pozitivă", deschizătoare de noi perspective.

O contribuţie la îndeplinirea sarcinilor expuse o aduc cercetările care — în contextul istoriei marxismului — recurg, la nivel contemporan, dar fără anacronisme, la ideile, respectiv poziţiile social-politice, expuse de Marx şi Engels, ca şi de discipolii lor, despre problema naţiunii şi a naţionalităţilor. Aici deci tendinţa explicitată în formula „înapoi la Marx" are prin excelenţă mai multe sensuri. Pe de o parte, ea caută să potenţeze constatările valabile, efectuînd o interpretare selectivă a moştenirii; pe de altă parte, îndeamnă la eliminarea unor judecăţi învechite sau chiar eronate din clipa elaborării. Aceste retrospective[1] ne amintesc pe bună dreptate că la Marx şi Engels, într-o anumită măsură şi la Lenin, opiniile legate de problema naţiunii şi naţionalităţii fuseseră formulate — desigur, satisfăcîndu-se şi cerinţele tactice date —, foarte adesea, în legătură cu evenimente istorice concrete, cu mişcarea muncitorească, în general cu revoluţiile europene. Declaraţiile publicate sporadic, în cele mai multe cazuri în articole de gazetă şi scrisori ocazionale, nu prea puteau suplini, fireşte, expunerile cuprinzătoare, teoretice. O seamă de dificultăţi ridică şi inconsecvenţele şi deosebirile de terminologie, care se vor fi putut datora şi eventualelor diferenţe de opinii între Marx şi Engels, sesizabile în mai multe privinţe.

Cu toate acestea, nici măcar cea mai radicală exegeză spirituală nu poate pune la îndoială faptul că textele marxiste clasice referitoare la problema naţiunii şi a naţionalităţii conţin teze, puncte de vedere definitorii şi în ce priveşte fenomenul contemporan, pe plan mondial.

Astfel, şi în prezent este la fel de valabilă conceperea problemei naţiunii şi a naţionalităţii în cadrul coordonatelor progresului social, ca parte integrantă a transformării general democratice şi socialiste. De asemenea, nu este perimată ideea că mişcările naţionale şi ale naţionalităţilor sînt aliate virtuale sau reale ale revoluţiei. Lupta grupurilor etnice oprimate poate sluji şi în prezent ca o scînteie declanşatoare de bătălii pentru transformări sociale radicale. Concluziile de însemnătate cardinală în problema irlandeză au rămas şi ele actuale; nici azi, nu poate fi liber un popor care asupreşte alt popor. O experienţă de un veac şi jumătate demonstrează în mod convingător că, pe de o parte, aparatul de dominaţie destinat asupririi altor popoare poate fi îndreptat, mai curînd sau mai tîrziu, împotriva „poporului dominant"; în schimb, pe de altă parte, lupta împotriva asupririi naţionale şi a naţionalităţilor poate să abată atenţia poporului respectiv de la problemele şi sarcinile sociale generale. Fenomenul semnalat de Marx şi Engels după Comuna din Paris şi analizat apoi de Kautsky îşi găseşte şi el împlinirea în zilele noastre. Dezvoltarea mişcării muncitoreşti, lupta dusă pentru socialism, se desfăşoară într-un cadru naţional, am zice că se înveşmîntează în culori naţionale. De aici, puternica tendinţă pe care o constatăm în prezent, de armonizare a deziderateloor de autonomie, independenţă şi suveranitate cu cerinţa colaborării şi solidarităţii internaţionale.

Viziunea perspectivică a lui Marx şi Engels, tratarea problemei naţiunii şi naţionalităţii în contextul

schimbărilor structurale determinate de dezvoltarea capitalismului, în cadrul marilor formaţiuni statale centralizate, corespunde unei anumite tendinţe istorice. Recunoaşterea acestei tendinţe însă nu putea să motiveze o concepţie care să lege, aproape automat, soluţionarea problemei naţiunii şi naţionalităţii — avînd doar rol subordonat, în această concepţie — de transformările economico-sociale. Istoria nu a adeverit nici ideea că, dacă — în cursul (procesului menţionat — aşa-numitele naţiuni „viabile", „istorice" vor înfrînge orice fel de piedici ivite în calea lor, în schimb cele care ar fi oricum „lipsite de istorie" sînt sortite pieirii. Se ştie azi, îndeobşte, cît de greşit s-a dovedit a fi verdictul lui Engels despre dispariţia probabilă, ba chiar dezirabilă, a popoarelor „barbare", mai mult, „contrarevoluţionare", incapabile să-şi făurească o istorie, un stat.

Aceste previziuni trebuie puse pe seama opticii lui Marx şi Engels centrate în jurul Occidentului. Ei luau în considerare numai tipul vest-european de formare a naţiunii. Pentru ei, logic era numai procesul care urma schema stat-limbă-naţiune, iar modelul est-european, al succesiunii limbă-naţiune-stat, nu-l considerau posibil pe vremea aceea[2].

Dintre discipolii lor, Karl Kautsky este deja mai versat în mediul realităţilor Europei răsăritene. Deşi a căutat să tragă şi consecinţele inevitabile pe care le comporta această situaţie în mişcarea muncitorească, strădaniile sale n-au modificat — în fond — dezinteresul faţă de întreaga problematică. Lui Otto Bauer îi revine însă meritul de a fi văzut cel mai clar — în cadrul grupului austro-marxist, de altfel receptiv la această problemă — ponderea crescîndă a specificului naţional şi al naţionalităţii (sau, cu termenul uzitat în prezent, a identităţii naţiunii şi naţionalităţii). Deşi concepţia sa este discutabilă sub mai multe aspecte, trebuie recunoscut că Bauer nu a acceptat concepţia încetăţenită în

cercurile ortodoxe după care dispariţia legic necesară a deosebirilor naţionale şi între naţionalităţi va avea loc în viitorul apropiat.

Fără îndoială, Lenin a dezvoltat mai departe interpretarea marxistă a problemei naţiunii şi naţionalităţii. Construcţia teoretică de valabilitate strategică care ţine seama de tendinţele apărute pe solul sistemului capitalist modern — promovînd pe de o parte marile integrări, pe de alta crearea statelor naţionale de sine stătătoare —, ca şi de criza imperialismului şi, de asemenea, de trezirea la viaţă a popoarelor Orientului, a sutelor de milioane de oameni din India şi China, dovedeşte de fapt că el şi-a dat seama de apariţia şi evoluţia acestei probleme, astăzi de vitală însemnătate la scară mondială. După cum arăta Lenin, mişcările de eliberare naţională din ţările oprimate ascund mari energii revoluţionare, posibilităţi ce trebuie exploatate în lupta dusă împotriva adversarului comun. Clasa muncitoare poate închega alianţă cu popoarele şi naţionalităţile asuprite, alianţă care — în perspectiva trecerii la revoluţia socialistă — creează condiţii propice împlinirii revoluţiei burghezo-democratice.

Se poate considera că principalul rezultat al investigaţiei leniniste este înainte de toate preconizarea soluţionării politice a problemei prin acordarea dreptului la autodeterminare, prin recunoaşterea dreptului naţiunilor de a se despărţi şi de a-şi făuri o viaţă statală de sine stătătoare. Această teză, precum şi aplicarea ei cu asigurarea priorităţii intereselor revoluţiei, respectiv ale situaţiei de după revoluţie, constituia pentru el garanţia închegării în viitor a unei colaborări internaţionale mai largi, bazate pe încrederea reciprocă a popoarelor.

Chiar dacă o autorevizuire ce valorifică experienţa contemporană nu poate evita — sub semnul confruntării idealurilor cu realităţile — reconsiderarea anumitor concluzii principiale şi organizatorice ale polemicii leni-

nişte cu organizaţiile socialiste de colorit naţional ale Rusiei ţariste, cert este că distincţia pe care Lenin o face între naţionalismul poporului asupritor şi al celui asuprit constituie un element valabil al moştenirii ideologice lăsate de el posterităţii.

O retrospectivă critică, devenită indispensabilă, nu trebuie să ignore — fireşte — nici opiniile unor autori marxişti renumiţi care s-au ocupat de problema naţiunii şi naţionalităţii, cum sînt Roza Luxemburg, Anton Pannekoek, Karl Renner, Stalin şi alţii.

Faptele îndărătnice, fenomenele noi au declanşat şi revizuirea unor concepţii încetăţenite în cercetările nemarxiste. De exemplu, generalizarea teoretică a renaşterii etnice universale a avut mult de cîştigat datorită ideii relevate de sociologia americană contemporană, după care *„Melting-pot-ul* se caracterizează prin faptul că nu a funcţionat." Cei doi autori ai tezei (Nathan Glazer şi Daniel P. Moynihan) sugerau, prin cele de mai sus, ideea că acel creuzet care, după părerea a numeroşi sociologi liberali, contopeşte într-o naţiune omogenă trăsăturile specifice şi cultura imigranţilor americani, de fapt nu a corespuns aşteptărilor, sau, mai precis, că produsul finit al acţiunii sale nu este tocmai de calitatea descrisă de teoreticieni.

Celor doi sociologi le incumbă lichidarea opiniei tradiţionale despre forţa asimilatoare irezistibilă ce ar rezida în *american way of life,* aceasta ca o calitate a ei remarcabilă. Atare părere fusese pronunţată încă în prima perioadă de după cîştigarea independenţei americane. În 1782, Jean de Crèvecoeur atribuia de-a dreptul dumnezeirii apariţia naţiunii care vorbeşte aceeaşi limbă, are o credinţă unitară, profesează aceleaşi principii de guvernămînt, se supune unor obiceiuri şi unei morale unitare. Această constatare naivă s-a transformat, într-o formă modernizată, în una din opţiunile

ce au marcat două secole de-a rîndul direcţia de formare, respectiv de dezvoltare a naţiunii americane. Cea dintîi variantă a fost aceea a conformismului anglo-saxon, exprimînd exigenţele WASP-ului (White Anglo-Saxon Protestants), deci a clasei dominante anglo-saxone formate din albi de confesiune protestantă, şi anume, ca imigranţii, „minoritarii", să se asimileze modelului unic reprezentat de ei. Cea de a doua alternativă a oferit-o tocmai teoria „creuzetului". Deşi protagoniştii acesteia acceptau impulsurile de provenienţă străină, pretindeau ca ele să se absoarbă în ultima instanţă în scopul culturii reprezentante de WASP, sau, măcar, să se integreze în această cultură. În sfîrşit, cea de a treia orientare o regăsim în pluralismul cultural, apărut sub influenţa mişcărilor etnico-minoritare din prezent[3].

Analizînd, la începutul deceniului al şaptelea, compoziţia rasial-etnică a New-York-ului, Glazer şi Moynihan au fost nevoiţi să tragă concluzia că, în opoziţie cu anumite păreri încetăţenite, apartenenţa etnică joacă un rol deosebit de important şi chiar crescînd în viaţa marii metropole. La New York şi — mutatis mutandis — pretutindeni unde există situaţii asemănătoare, uniformizarea cu tendinţe de lichidare a identităţii naţiunii, a naţionalităţii, sau a celei rasiale, în ultimă instanţă, a eşuat[4].

De fapt, ce s-a petrecut aici?

Bogata literatură sociologică referitoare la situaţia minorităţilor rasiale şi etnice din Statele Unite a remarcat, pe baza unei stufoase cazuistici, că în interiorul naţiunii americane, născute nu prin contopire, ci prin suprapunerea unor straturi diferitele minorităţi şi-au păstrat substanţa, fenomen care se datorează — printre altele — politicii ce exprimă interesele claselor dominante. Politica de menţinere a maselor de imigranţi într-un statut dependent, de nivel coborît, a provocat, la rîndul ei (ca reacţie a aşa-numitelor „popoare de

clasă"), un etnocentrism al minorităţilor. În felul acesta, optimismul sociologilor liberali nu s-a dovedit a fi justificat. Creşterea nivelului de trai al imigranţilor nu a fost urmată de o asimilare a lor necondiţionată în societatea WASP. Cercetătorii care, referindu-se la inevitabilitatea asimilării totale, au considerat lipsită de importanţă studierea minorităţilor, s-au înşelat profund în privinţa aspectelor esenţiale ale problemei. Ei nu au, observat, nu puteau ori poate nu voiau să recunoască faptul că, pe lîngă revendicările economice, creşte neîncetat şi forţa de tensiune a problemelor culturale. Minorităţile americane nu mai sînt satisfăcute de cucerirea egalităţii economice. Egalitatea culturală, apărută ca reacţie la aşa-numita „criminalitate culturală", adică politica de lichidare a culturii unui popor, este o cerinţă a păstrării identităţii etnice şi a naţionalităţii.

Pînă cînd politica WASP cunoştea două alternative tradiţionale pentru grupurile etnice, şi anume asimilarea, respectiv existenţa periferică, unele minorităţi au opus asimilării doar o slabă rezistenţă. Încă nu se manifesta în mod univoc voinţa lor de a-şi cultiva şi realiza trăsăturile caracteristice. Cotitura a intervenit, în esenţă, după cel de al doilea război mondial, odată cu prăbuşirea sistemului colonial, sub impulsul naşterii celei de a treia lumi. Războiul din Vietnam a exercitat o influenţă hotărîtoare asupra procesului numit astăzi, şi în publicaţiile cu caracter oficial, „revoluţie etnică". În radicalizarea mişcărilor populaţiei de culoare (Black Power, Black Panthers) s-a manifestat o nouă atitudine, aceea a „solidarităţii dincolo de frontiere", o identificare cu lumea a treia. Dar şi efectul conflictelor etnice declanşate în lumea a treia (Biafra, Bangladesh, Somalia etc.) venea în sprijinul tendinţei deja existente[5].

Deşi, de-a lungul anilor, unii dintre factorii declanşatori ai cotiturii au dispărut, ori au slăbit în intensitate, Glazer şi Moynihan s-au putut convinge, în

cursul pregătirii celei de a doua ediţii a cărţii, că, la un deceniu după cele constatate, diagnosticul lor a rămas neschimbat valabil. La finele deceniului al şaptelea, în New York şi în alte părţi nu s-a diminuat deloc însemnătatea şi atracţia ce o exercita identitatea etnică. În prefaţa ediţiei a doua — pe baza unor cercetări noi — autorii au reconfirmat faptul că, deşi cei care aparţin unui grup etnic de imigranţi preiau noua formă de viaţă, se acomodează împrejurărilor neobişnuite şi, ca urmare, suferă însemnate restructurări faţă de cei rămaşi în vechea ţară, ei rămîn împreună şi în noul mediu, ca un grup specific, în anumite privinţe, distinct de ceilalţi. Grupurile etnice (tocmai prin asigurarea comunităţii lor) se dovedesc pe de o parte surse ale unor trăiri emotive la care membrii lor ajunşi sub presiunea înstrăinătoare a civilizaţiei industriale moderne nu pot, nu vor să renunţe, dar pe de altă parte nici anumite elemente ale structurii sociale formate şi devenite dominante în Statele Unite nu îngăduie o asimilare totală.

Generalizînd propria lor experienţă şi observaţiile făcute de alţi cercetători, Glazer şi Moynihan au formulat — cu caracter condiţionat — cîteva teze. După părerea lor, în rîndul factorilor autocunoaşterii elementul de identitate etnică a devenit preponderent faţă de identitatea profesională, respectiv socială şi religioasă, care avuseseră înainte o însemnătate hotărîtoare. În evoluţia acestui proces, scade rolul evenimentelor şi imboldurilor exterioare, internaţionale, în schimb creşte cel al factorilor interni[6].

Atît ipotezele de lucru menţionate, cît şi problemele rămase de mult în suspensie stau mărturie pentru faptul că Statele Unite, cu rolul lor de putere mondială şi deosebit de variata compoziţie rasial-etnică şi, de asemenea, cu nu mai puţin complexele conflicte de această natură, oferă posibilităţi fără seamăn studierii concentrate a problemei naţionalităţilor, respectiv mi-

norităţilor. Oamenii de ştiinţă care, ocupîndu-se în trecut de acest complex de fenomene, fundamentaseră „sociologia raporturilor rasiale" se întemeiau şi ei în bună măsură pe cercetările referitoare la realităţile americane[7]. Studiile lor au fost cele care au dus la analiza în spiritul vremii noastre a prejudecăţilor, a stereotipiilor, la măsurarea distanţei sociale (scara Bogardus), la recunoaşterea rolului urbanizării în contextul discutat etc. Lucrarea, apărută cu doi ani în urmă, a lui E. K. Francis[8], arată la rîndul ei că, după numeroasele anchete concrete, în domeniul sociologiei raporturilor etnice s-au maturizat şi condiţiile generalizărilor teoretice.

În rezoluţia adoptată de seminarul ţinut la Ohrid, se subliniază necesitatea continuării cercetărilor în domeniul problemei naţionalităţilor şi minorităţilor, atribuind o importanţă deosebită clarificării noţiunii de minoritate. Dealtfel, din anul 1971 se întreprind studii în acest scop, dar abia acum s-a evidenţiat reala însemnătate a obiectivului propus. Dezvăluind numeroase forme de manifestare a acestei probleme de extremă complexitate, seminarul a atras atenţia asupra necesităţii elaborării neîntîrziate a unui sistem elastic de noţiuni care să asigure desfăşurarea cercetării. De aici urmează tendinţa de a sistematiza într-un anume fel definiţiile aflate deja în uz şi de a aborda cu ajutorul a diferite clasificări acest fenomen.

Desigur, participanţii erau conştienţi de relativitatea pe care întotdeauna o are valoarea euristică a definiţiilor, ştiut fiind cît este de dificil a înghesui în categorii precise întreaga complexitate a vieţii. În schimb, era tot atît de necesar ca ei să-şi limpezească rostul eforturilor lor, căci utilizarea de noţiuni cît de cît adecvate constituie o condiţie esenţială şi o garanţie a bunelor rezultate şi în domeniul practicii. În acest

sens, apreciem lucrarea lui Kővágó László, în care autorul caută să contureze tocmai noţiunile de naţionalitate şi minoritate, genurile şi tipurile de minoritate[9]. El procedează mai întîi la o retrospectivă istorică asupra înţelesurilor atribuite noţiunii de „naţionalitate" în limba maghiară, colaţionîndu-le cu sensurile date cuvîntului în alte limbi şi expunînd definiţiile date de diferiţi autori marxişti. În legătură cu noţiunea de minoritate, prezintă vechea terminologie a Ligii Naţiunilor, precum şi practica respectivă obişnuită în dreptul internaţional.

O trecere în revistă a opiniilor, a paragrafelor în care se descriu şi se clasifică genurile şi tipurile de minoritate comportă şi ea un element de nesiguranţă. Dar caleidoscopul definiţiilor şi criteriilor enumerate reflectă, pe de o parte, menţionata multitudine a feţelor realităţii, pe de alta, acea zbatere plină de contradicţii inseparabilă de tendinţa cunoaşterii umane de a ajunge la esenţă. Independent însă de asemenea considerente de ordin gnoseologic, nu este greu să ne dăm seama că strădaniile de a crea tipologii cît mai adecvate ţintesc în ultimă instanţă tot spre instituirea unei protecţii cît mai eficiente a minorităţilor, spre fundamentarea corespunzătoare a politicii faţă de naţionalităţi.

Interesul nostru se îndreaptă mai ales spre definiţiile care pot fi considerate valabile pentru zona Europei de sud-est. Aşa este, de exemplu, noţiunea de *minoritate naţională* desemnînd acea parte a unei naţiuni cu stat propriu, care trăieşte în altă ţară. Documentul intitulat *Définition et classification des minorités,* elaborat încă în decembrie 1949 de subcomisia O.N.U. pentru protecţia minorităţilor, deşi ignoră indispensabilele criterii de clasă, constituie şi el un util punct de reper teoretic şi practic, prin criteriile bine puse la punct pe care le înşiruie (număr; amplasament; aşezare; cetăţenie; caracterul naţional al sta-

tului; originea naţionalităţii şi relaţia sa cu statul; împrejurările în care minoritatea a ajuns în cadrele statului respectiv; dacă minoritatea aparţine în întregime sau numai în parte supremaţiei acelui stat; caracterul aspiraţiilor naţionalităţii-minorităţii).

În fine, să cunoaştem diversele înţelesuri ale noţiunii de *minoritate etnică,* ce o înlocuieşte din anul 1950 pe cea de minoritate rasială, în documentele O.N.U. Acceptăm categoria în sensul mai larg propus de Guy Heraud, respectiv Otto Klineberg, pentru a desemna *global* grupurile etnice cu caracter non-naţional (înmănunchind caracteristici biologice, social-politice, lingvistice, confesionale, culturale).

Toate acestea introduc, înlesnesc şi utilizarea noţiunilor (tot mai generalizate în literatura de specialitate) de *etnic, etnicitate* şi *relaţii etnice.* În acest sens, găsim aplicabil sistemul de categorii cu bună ţinută teoretică elaborat de către E. K. Francis, sistem în care etnicitatea ocupă un loc central. După părerea cercetătorului de origine austriacă, rolul hotărîtor în aşa-numitele relaţii etnice îl joacă etnicitatea sau etnicul, acesta din urmă semnificînd identitatea şi solidaritatea ce se încheagă în rîndul membrilor unui grup de origine comună[10].

Antidotul optim al relativităţii şi incertitudinilor manifestate pe tărîmul noţiunilor şi clasificărilor îl constituie *studierea concretă* a grupurilor etnice înşiruite pe o scară deosebit de variată. În cursul cercetărilor de această natură, se pot valorifica, ca ipoteze de lucru sau criterii de raportare, nu numai definiţiile şi tipologiile mai sus specificate, ci şi punctele de vedere, opiniile ce s-au făcut cunoscute pe plan mondial în analiza problemei naţionalităţii şi minorităţii.

Aşa fiind, se poate afirma că protecţia minorităţilor, respectiv politica faţă de naţionalităţi — aparţinînd şi complexului drepturilor omului — se înfăptuieşte în *cadrul politic intern* al ţărilor interesate, constituind

totodată un factor de seamă al lărgirii şi consolidării colaborării internaţionale. Cauza grupurilor etnice tratate ca subiecte colective este şi cauza poporului majoritar. Pe lîngă egalitatea fundamentală a drepturilor economice şi politice, creşte — sub semnul pluralismului cultural — şi funcţia limbii, a literaturii, a culturii în general, ca factori definitorii ai naţionalităţii. Culturile naţionalităţilor din ce în ce mai conştiente de caracteristicile lor specifice constituie o parte integrantă a vieţii spirituale din ţara respectivă şi, în deplină concordanţă cu această integrare, îşi cultivă relaţia cu cultura de care sînt legate prin limbă şi tradiţii luate în sens larg.

Pe baza considerentelor schiţate, ni se pare a fi actuală o reluare a opiniilor pînă în prezent formulate privitor la situaţia şi caracterul populaţiei maghiare din România.

Înainte de toate, dorim să specificăm că, evitînd sensul peiorativ ce fusese atribuit în perioada interbelică noţiunii de minoritate, ne propunem, pe baza trecerii în revistă a diferitelor încercări, o anumită clarificare a noţiunii de *naţionalitate socialistă.* Prima încercare mai pretenţioasă, în ordine cronologică, aparţine în acest sens, de bună seamă, lui Tudor Bugnariu, care caută să definească relaţia între naţiunea şi naţionalitatea socialistă. În concepţia lui Tudor Bugnariu, problema naţionalităţilor conlocuitoare este problema influenţei reciproce între comunităţile etnice şi stat. Comunităţile amintite conviețuiesc din punct de vedere demografic cu naţiunea majoritară în cadrul aceluiaşi stat, coexistenţă care este urmarea unui proces istoric îndelungat, respectiv a schimbării frontierelor statale[11]. Dacă Bugnariu scoate în relief funcţia statului şi a frontierelor sale, definiţia care urmează din caracterizarea ce se face literaturii maghiare din România în lucrarea lui Kántor şi Láng evidenţiază însemnătatea limbii, a culturii, a tradiţiilor[12]. Am analizat deja a-

ceastă concepţie, astfel că în cele de faţă ne vom mărgini doar — fără a diminua ponderea factorilor menţionaţi — la ideea unei interpretări mai ample a noţiunii de cultură a naţionalităţii. Este o abordare de anvergură, care face posibilă afirmarea plenară a rolului selecţiei — asupra căreia atrage atenţia Deme László —, factor atît de indispensabil formării unei microculturi. După părerea lui Deme, automatizarea începe în momentul în care cultura respectivă, „prin selecţie, intră pe un făgaş aparte, începînd, prin producţia sa internă, să-şi modeleze, să-şi asimileze materia selectată din resurse exterioare."[13]

Dintru începutul cercetărilor sale în această problemă, Nagy György[14] aminteşte pe bună dreptate dificultăţile datorate polivalenţei noţiunilor de naţionalitate, respectiv minoritate naţională; el trece apoi la analiza sensurilor istoriceşte formate ale respectivelor noţiuni. După trecerea în revistă a trăsăturilor specifice Europei răsăritene, referindu-se la criteriul relevat de Bugnariu, accentuează că „naţionalitatea modernă este nu numai un fenomen sincronic cu naţiunea din punct de vedere al originii, ci constituie o întreagă comunitate etnico-istorică, fiind în esenţă o formaţiune conaţională"[15]. Acest din urmă atribut sugerează faptul că criteriile naţionalităţii sînt asemănătoare cu criteriile naţiunii „în cadrul unei obiectivări mai restrînse", ceea ce constituie, credem, noutatea celor susţinute de autor, şi pe care nu o reduc nici numeroasele antecedente teoretice pe care se întemeiază el în apropierea pe care o face între naţiune şi naţionalitate.

O contribuţie specială la dezvăluirea trăsăturilor specifice ale populaţiei maghiare din România au adus-o studiile juridice întreprinse de Mikó Imre. Aici am dori să amintim însă una din trăsăturile definiţiei sale cuprinse în studiul *Nemzet és nemzetiség* (Naţiune şi naţionalitate), şi anume pe cea în care se relevă cu pregnanţă conştiinţa solidarităţii. Iată ce scrie autorul amin-

tit: „Naţionalitatea înseamnă o calitate deosebită. Aceasta se manifestă în conştiinţa solidarităţii, în comunitatea afectivă a membrilor şi în voinţa lor de a-şi păstra şi dezvolta naţionalitatea. La rîndul ei, conştiinţa convieţuirii aparţine trăsăturilor specifice cu caracter definitoriu."[16]

În cele de pînă acum am subliniat funcţia pe care o îndeplineşte noţiunea de naţionalitate în cunoaştere şi în practica social-politică. Înainte de a trece la o caracterizare de sinteză, am vrea să mai arătăm că această noţiune, respectiv *autodefinirea naţionalităţii, are şi un caracter existenţial.* Deşi nu sîntem de acord cu opinia — de rezonanţă pesimistă — a lui Richard Marienstrass, conform căreia supravieţuirea minorităţii pare cumva un fenomen artificial[17], putem accepta concluzia raţionalismului său. Minoritatea (şi naţionalitatea socialistă) are nevoie de evaluarea lucidă a posibilităţilor. Exagerările, fie într-un sens, fie în altul, pot exercita doar un efect negativ asupra situaţiei şi viitorului ei. Iar în orientările sale spre activitate, minoritatea (naţionalitatea socialistă) nu se poate dispensa de nevoia autodefinirii, izvorîtă dintr-o autocunoaştere realistă.

Sintetizînd, ne referim la acea teză cuprinsă în Programul Partidului Comunist Român, care arată că „naţionalităţile vor continua să existe timp îndelungat, atît în perioada edificării socialiste, cît şi în aceea a construcţiei comuniste." Această paralelă, această analogie apropiată între traiectul şi viitorul naţiunii şi al naţionalităţii, se întemeiază pe concepţia despre naţionalitate ca o comunitate etnico-istorică, considerîndu-se criteriile naţionalităţii ca asemănătoare celor ale naţiunii. Numeric, naţionalitatea constituie o minoritate faţă de majoritatea populaţiei unei ţări, dar aceasta nu diminuează cu nimic rolul şi răspunderile sale în stat. Membrii ei sînt legaţi laolaltă prin puterea comunităţii de limbă, de cultură şi de tradiţii în sensul larg al cuvîntu-

lui, precum şi prin conştiinţa solidarităţii, întregită cu voinţa de a păstra şi dezvolta identitatea colectivă. Inspirîndu-se şi din izvoarele convieţuirii seculare, ale tradiţiilor comune născute în lupta pentru libertate, trebuie să concepem existenţa şi evoluţia în viitor a poporului român şi a naţionalităţilor ca procese care se condiţionează reciproc.

În rîndul factorilor stimulatori ai mişcărilor contemporane ale naţiunilor şi naţionalităţilor prezente la diverse grade de latitudine şi longitudine, se fac remarcate mobiluri de ordin etic-afectiv cum este, de exemplu, *tendinţa de a asigura, respectiv apăra, demnitatea grupului.* Aceste mişcări sînt din ce în ce mai puţin spontane; autoconservarea şi autoformarea colectivă conştientă le sînt tot mai caracteristice. Dar creşterea gradului de conştiinţă nu se află în contradicţie cu rolul anumitor factori afectivi. Deşi înfăptuirea obiectivelor naţionale şi ale naţionalităţilor este determinată în mod hotărîtor de relaţiile, condiţiile sociale şi nu în ultimul rînd de realităţile demografice, este neîndoielnic că însemnătatea opţiunilor şi deciziilor de natură emoţional-morală manifestate în interacţiunea om-comunitate este în continuă creştere. Fidelitatea faţă de limba şi cultura în limba maternă, sentimentul şi mîndria naţională şi a naţionalităţii, ataşamentul manifestat faţă de profesarea identităţii etnice, toate acestea aparţin categoriei amintite, avînd tangenţe mai accentuate sau mai reduse cu conştiinţa şi sentimentul demnităţii.

Programele şi faptele maselor luptătoare, adeseori cu arma în mînă, împotriva discriminării rasiale, a apartheidului, programele şi acţiunile grupurilor etnice vest-europene trezite la o nouă viaţă[18], ne îngăduie să urmărim procesul de dispariţie a înstrăinării naţionale, iar în străfundurile şi în tendinţa acestui proces, nevoia

de demnitate, respectiv o anumită împlinire a acestei nevoi. Nu putem renunţa însă la acestea nici în procesul de făurire a conştiinţei etice a naţionalităţii socialiste. Spusele lui Lenin, la vremea sa, despre mîndria naţională sînt valabile — mutatis mutandis — şi pentru etosul naţionalităţilor socialiste.

Vorbind despre mîndria naţională a velicoruşilor, Lenin s-a delimitat în mod radical de concepţia şi practica bazată pe interpretarea simplistă a următoarei teze a Manifestului Comunist: „Muncitorii nu au patrie." Aşadar, proletarilor velicoruşi (şi, desigur, nici celor aparţinînd altor naţiuni) nu le este străin sentimentul mîndriei naţionale, ei îşi iubesc limba şi patria. Mîndria lor este alimentată mai cu seamă de tradiţiile progresiste, revoluţionare, în acelaşi timp însă îşi urăsc trecutul şi prezentul de sclavi. Lenin reaminteşte cunoscuta teză marxistă, după care nu poate fi liber un popor care asupreşte alte popoare, arătînd apoi: „Nimeni nu este vinovat că s-a născut rob, dar robul care nu numai că nu aspiră la libertate, ci se mai apucă să-şi şi justifice robia şi s-o sulemenească spunînd de pildă că sugrumarea Poloniei, a Ucrainei etc. Înseamnă „apărarea patriei" velicoruşilor, un asemenea rob este un slugoi şi o tîrîtură care stîrneşte un sentiment legitim de repulsie, de indignare şi dispreţ."[19]

Desigur că mîndria şi demnitatea naţională şi a naţionalităţii nu constituie o noutate apărută doar în secolul XX. În literatura de specialitate din ţara noastră, problema a fost tratată de Ion Rebedeu, care, în legătură cu interferenţa între psihicul şi conştiinţa naţională, arată că în cursul formării naţiunii se ivesc şi se consolidează sentimentul, voinţa şi mîndria naţională, se cristalizează sistemul de idei şi idealuri reprezentînd interesele naţiunii. Deşi aceste fenomene sînt oarecum de natură volatilă şi, în caracterul lor istoric, se manifestă cînd mai palid, cînd mai pregnant, ele se pot localiza, mai mult sau mai puţin, la hotarul între con-

ştiinţa şi psihicul social. Nu este de prisos nici efortul de a le defini, deşi atare definiţie este în mod necesar relativă. Ele au o bine circumscrisă însemnătate pe plan gnoseologic şi de teorie a valorii, practic şi metodologic.

În cazul diferitelor grupuri etnice, sentimentul naţional, precum şi mîndria şi demnitatea, legate de el, se manifestă cu intensităţi variate. Nici chiar în istoria unuia şi aceluiaşi grup ele nu au întotdeauna o pondere egală. Alta este ponderea şi intensitatea lor la naţiunile care beneficiază de multă vreme de independenţă şi suveranitate, şi iarăşi alta la cele ridicate — cu preţul a numeroase umilinţe şi sacrificii — doar de curînd în rîndul naţiunilor libere.

Rebedeu nu face o demarcaţie netă între mîndrie şi demnitate. După el, prima aparţine psihicului naţional, fiind o expresie a judecăţilor de valoare despre trecut şi prezent. Omul pătruns de mîndrie naţională are încredere necondiţionată în capacităţile poporului său, în viitorul acestuia. El este conştient de locul ce se cuvine poporului, respectiv, revendică pentru popor ocuparea unui asemenea loc [20].

Ultimele două veacuri ale istoriei de pe aceste meleaguri sînt o dovadă convingătoare a faptului că tezele amintite reprezintă o generalizare autentică a mobilurilor etico-afective invocate, cuprinse atît în ideologia românească, cît şi în cea maghiară a mişcărilor naţionale. Atunci cînd sintetizează doleanţele românilor, *Supplex Libellus Valachorum,* memoriul înaintat împăratului în 1791 de către intelectualitatea română din Transilvania, purtînd notele specifice ale iluminismului din Europa de răsărit, revendică la loc de frunte nu numai recunoaşterea drepturilor cetăţeneşti ale românilor, ci şi ştergerea din legile Transilvaniei a tuturor clauzelor injurioase la adresa românilor. Autorii protestează în repetate rînduri împotriva acceptării calităţii naţionale şi a religiei românilor doar sub formă de to-

lerate. Argumentaţia istorică adusă în sprijinul revendicării vădeşte şi ea ideile iluministe care aşează pe un înalt piedestal demnitatea umană în cadrul scării valorice omeneşti. Ideologia autorilor Supplex-ului poartă profunda pecete a concepţiei dreptului natural. Or — conform interpretării lui Ernst Bloch —, esenţa dreptului natural o găsim în postularea demnităţii. Aria valabilităţii acesteia nu se limitează la individ, ci s-a dovedit a fi o cerinţă mobilizatoare şi în lupta pentru viaţa naţională liberă. Dacă — urmînd concepţia lui Bloch — acceptăm că nu este suficient să luptăm împotriva: exploatării economice şi asupririi politice, ci — pe lîngă acestea — trebuie să ne propunem şi lichidarea înjosirii omului, tocmai acest deziderat trebuie apreciat în cazul filozofilor sociali şi ai dreptului care se referă la dreptul natural. Într-adevăr, revoluţia franceză şi lupta pentru independenţă în America, ambele invocînd dreptul natural, proclamau, odată cu principiul suveranităţii poporului, şi dreptul naţiunilor la independenţă şi suveranitate. Mai departe — iarăşi, după Bloch —, dacă atitudinea „capului ce nu se pleacă" face parte dintre dezideratele dreptului natural, ţinuta demnă a popoarelor ce protestează astăzi împotriva înjosirii naţionale trimite la aceste vechi antecedente şi mobiluri ideologice.

Nici conducătorii români radicali ai mişcărilor revoluţionare din 1848 nu au renunţat la posibilităţile oferite de referirile la demnitatea naţională. Ei nu pregetau să invoce trecutul plin de glorie, dar accentul principal în argumentaţia lor cădea pe schimbarea situaţiei iobagilor care formau marea majoritate a populaţiei româneşti, în general pe o împletire organică a revendicării de eliberare naţională cu cea socială. De exemplu, pentru Bălcescu, studierea istoriei se arată a fi indispensabilă din punct de vedere al pedagogiei naţionale. Apreciind mişcarea românească de la 1848 în Transilvania, el subliniază faptul că adunarea de la Blaj a arătat că

„naţia română este matură, *vrednică de libertate, vrednică* (s.n. — G. E.) de a intra în frăţia cea mare a naţiilor"[21]. Memorandul mişcării naţionale române din Transilvania de la sfîrşitul secolului trecut a exprimat cu tărie tot glasul demnităţii.

Ideologia mişcării reformiste maghiare îşi propusese, de pe la mijlocul secolului al XVIII-lea — în multe privinţe, sub semnul romantismului — dezvoltarea mîndriei naţionale. În plină tensiune apărută între conservatorismul stărilor şi reformismul doritor să ridice poporul, se conturează idealul care trasa calea specifică a apariţiei naţiunii — chezăşie a mîndriei şi îndeplinirii unei misiuni —, şi care constă, pe fondul progresului general uman, în transformarea burgheză (Bessenyei), „înfrumuseţarea naţiunii" (Kármán), înfăptuirea unirii naţionalităţii şi raţiunii universale, de către „capetele luminate" (Széchenyi). Idealul romantic de libertate se materializează şi în această ideologie tot mai mult într-un conţinut social, în revendicarea ridicării celor nouă milioane de iobagi.

Investigînd relaţia între autocunoaştere şi demnitatea naţională, se poate constata că cei mai de seamă reprezentanţi ai generaţiei reformiste vedeau calea optimă spre aceasta din urmă ca rezidînd în înfăptuirea realistă a celei dintîi. Széchenyi, continuator al tradiţiei lui Zrinyi Miklós care biciuia „păcatele naţiunii", critica fără cruţare „Pîrloaga cea mare", sol fertil al acestor păcate. El cerea lichidarea orgoliului, a înfumurării, a amăgirii de sine, a „focului de paie", a trîndăviei generale şi a invidiei, pentru a se putea crea condiţii favorabile înfloririi virtuţilor naţiunii. Ady, cel care profera blesteme la adresa „Ogorului maghiar", era poetul profetic al aceleiaşi deşteptări autocritice şi, la fel ca marii săi înaintaşi, îşi asuma ca pe o menire dintre cele mai importante distrugerea falsului orgoliu, a miturilor ce alimentează pseudodemnitatea.

În cadrul istoriei concepţiilor despre demnitatea naţiunii şi a naţionalităţii, ne preocupă direct opiniile care exprimau reacţiile de conştiinţă şi emoţionale ale maghiarilor din România în perioada dintre cele două războaie mondiale. Aceasta, deoarece cei care îşi asumau noua situaţie trebuiau să se şi destăinuie referitor la garanţiile pe care le-au descoperit, pe seama individului şi a comunităţii, spre a duce o viaţă demnă de om; să arate unde au aflat puncte de sprijin pentru a se reface din trauma suferită. Trebuia să se dea răspuns întrebării, dacă are rost ca o minoritate să-şi propună idealuri mai înalte decît strictele nevoi existenţiale, dar care să-i stimuleze respectul de sine.

Numeroase au fost răspunsurile date acestor întrebări dificile, ba chiar chinuitoare. Iar glasul acelui Makkai Sándor care efectuase printre primii critica vechilor conştiinţe false şi relevase încă din anii '20 perspectivele pozitive ale ridicării spiritual-morale, pronunţă mai tîrziu concluzia plină de amărăciune: „Nu-mi pot imagina nici un fel de rînduire *demnă de om* a vieţii minoritare, deoarece *consider nedemnă de om şi absurdă sufleteşte însăşi categoria de minoritate."* Nu este cazul să intrăm acum în analiza resorturilor personale ale repatrierii lui Makkai şi apoi ale conceperii oarecum autojustificatoare a articolului său *Nem lehet* (Nu se poate), apărut în *Látóhatár,* articol care a stîrnit pe atunci o enormă vîlvă. În alt context am mai avut prilejul să prezentăm în manieră polemică această scriere a sa[22]. Am arătat acolo că nu punem la îndoială faptele ce au stat la baza concluziei lui Makkai, ci, mai degrabă, valabilitatea prognozei sale pesimiste care, extrapolînd o situaţie dată, a enunţat dezarmanta concluzie finală ce proclama insolubilitatea de principiu a problemei minoritare.

Încă la vremea sa, Szemlér Ferenc aducea un şir de argumente convingătoare împotriva tezei expuse de autorul scrierii *Nem lehet,* despre o eternă „lege a vieţii"

care ar determina acea insolubilitate[23]. Szemlér arata pe bună dreptate că în viaţa societăţii nu pot fi demonstrate legi care să acţioneze cu fatalitate „definitivă şi irevocabilă". În privinţa afirmaţiei lui Makkai după care „viaţa culturală a minorităţilor... este condamnată necondiţionat la regres, deoarece a fost ruptă de sursele energetice materiale şi spirituale ale culturii naţionale maghiare unitare", Szemlér — exprimînd, în scrierea polemică de atunci, vederi liberal-umaniste — constata în mod îndreptăţit că „soarta minoritară... nu este în mod necesar egală cu claustrarea spirituala totală" [24]. Experienţa celor patruzeci de ani care au trecut de atunci a dat dreptate, în linii mari, punctului său de vedere.

Deşi Makkai s-a dezis de concepţia sa anterioară, sugerînd o nouă demnitate colectivă prin intermediul „imperiului sufletului, al caracterului", aşa-numitul umanism minoritar, lumea de idei a „omeniei stringente" a lui Fábry oferea — fie chiar, în bună parte, cu caracter compensatoriu — o anumită depăşire a complexului comun de inferioritate. Viaţa a demonstrat că există demnitate şi în atitudinea *„aşa-cum-se-poate"*, cu condiţia ca aceasta să nu justifice renunţarea la sine, compromisul neprincipial, ci să însemne creare de noi valori.

Fireşte că, în schimb, atunci cînd intelectualii progresişti grupaţi în jurul revistei *Korunk* şi al *MADOSZ*-ului demonstrau că starea de înjosire se poate soluţiona şi trebuie soluţionată în primul rînd nu prin compensaţii spiritual-morale, ci prin garantarea egalităţii în drepturi efective, pe baza alianţei cu forţele democratice şi socialiste româneşti, ei aveau dreptate.

Astăzi, dispunînd de experienţa corespunzătoare, putem stabili dintr-o perspectivă istorică necesară (si cu valabilitate pentru zilele noastre) că răspunsul la întrebările atît de vehement discutate în perioada interbelică poate fi dat numai prin perspectivă est-europeană.

Diagnosticul socio-psihologic afirmînd că, pe aceste meleaguri, sub influenţa unui şir de catastrofe istorice şi a iluziilor pierdute, se crease o anumită deformare — este corect stabilit. Adeseori, a dispărut linia obligatorie de demarcaţie între „posibil" şi „de dorit", iar orgoliul naţional exagerat dădea nu o dată în umilinţă. Un fenomen endemic îl constituiau excesele pretinsei documentări ştiinţifice, ai cărei protagonişti erau tentaţi să confunde prestigiul cu autentica demnitate.

Ni se dezvăluie şi faptul că „lumea demonică" a lui Tavaszy, în care individul şi comunitatea sînt mereu expuşi primejdiilor, nu constituia un fenomen izolat. Starea de „teamă existenţială pentru supravieţuire" declanşează pretutindeni, lesne, simptome de isterie. Este uşor de înţeles că, în asemenea condiţii, făurirea şi păstrarea demnităţii colective autentice constituie o îndatorire complexă şi dificilă.

Ajunşi la capătul investigaţiilor noastre, căutînd să formulăm concluziile, înclinăm a cita aforismul lui Malraux: „Nu ştim ce înseamnă demnitatea, dar ştim foarte bine ce înseamnă lipsa ei."

Invocînd acest aforism, nu intenţionăm să acordăm drept de cetăţenie unui gen specific de agnosticism. Am vrea, mai curînd, să relevăm situaţia în care reapariţia nevoii de demnitate a naţiunii şi naţionalităţii — ca trăsătură general valabilă — devine evidentă în cursul confruntării unor teze mai vechi cu fapte de dată recentă.

În ceea ce priveşte abordările- teoretice mai vechi ale problemei, nu putem omite, în elucidarea temei noastre, o referire la concepţia lui Otto Bauer despre conştiinţa şi sentimentul naţional. Autorul lucrării *Problema naţionalităţii şi social-democraţia* — scriere care îşi păstrează valoarea ca lucrare de referinţă — înţelegea prin conştiinţă naţională recunoaşterea apartenenţei la

o naţiune, a împărtăşirii trăsăturilor naţionale specifice, respectiv a diferenţierii de alte naţiuni. Sentimentul naţional este totalitatea afectelor însoţitoare, complementare ale acestei stări a conştiinţei, afecte manifestate prin bucurii, tensiuni sau chiar resentimente[25]. În virtutea celor de mai sus, respectul de sine, mîndria şi demnitatea naţională şi a naţionalităţii se formează pe planul convergenţei celor două grupuri de fenomene, inspirîndu-se din toate emoţiile, asociaţiile de idei, amintirile etc. care alimentează şi conştiinţa şi sentimentul naţional. Chiar dacă nu împărtăşim teza biologizantă a lui Bauer după care bucuria pe care o provoacă conceptul de naţiune nu este altceva decît o concretizare a acţiunii instinctului animalic de conservare, de vreme ce în adîncul conştiinţei-sentimentului, adesea euforice, de apartenenţă la o comunitate se ascunde autorevelarea şi iubirea de sine[26], concepţia însăşi, în ansamblul ei, oferă o rodnică ipoteză de lucru pentru interpretarea unor fenomene contemporane.

În privinţa noilor realităţi, după cele enumerate, vom atrage atenţia asupra cîtorva caracteristici de actualitate ale dialecticii demnităţii individuale şi colective. În primul rînd, este vorba despre adevărul că valoarea în prezent crescîndă a demnităţii individuale poate fi garantată mai ales de desăvîrşirea celei colective, întrucît, dacă comunitatea ai cărei membri sîntem devine obiectul frustrării de drepturi, al discriminării sau al tratamentului inechitabil, este prejudiciată — mai mult sau mai puţin — şi demnitatea individuală. Aceasta din urmă are de pierdut dacă comunitatea, lipsită de perspectivă şi speranţă, renunţă la sine şi la viitorul său. Nimic mai umilitor, mai demoralizant decît amorţeala neputinţei; iar efectul otrăvitor al pasivităţii atinge deopotrivă individul şi comunitatea.

Fireşte că asemenea conexiuni sînt doar relative, de vreme ce individul îşi poate păstra, trebuie să-şi păstreze demnitatea, chiar şi în cazul în care ansamblul colec-

tivităţii nu este în măsură să o facă. În vîltoarea transformărilor contemporane însă, comunităţile etnice pot fi considerate nu numai subiecte colective juridice, ci, putem spune, şi subiecte etico-socio-psihologice. Ele reclamă şi poartă valori morale, sînt făuritoare şi receptoare de manifestări colective ale conştiinţei şi sentimentelor. Aceste calităţi se concretizează cu putere în tendinţele îndreptate spre democratizarea vieţii internaţionale, spre crearea unui sistem economic-politic mondial nou, drept şi echitabil. Politica externă a României, aplicînd cu consecvenţă principiile independenţei, egalităţii, suveranităţii şi colaborării internaţionale multilaterale, exprimă şi consolidează această tendinţă.

Dacă în trecut respectul de sine, demnitatea erau alimentate în primul rînd de referirile la istorie, în prezent, odată cu intensificarea funcţiei literaturii şi limbii de definire a identităţii, a crescut considerabil şi rolul de această natură al factorilor în cauză. Să luăm, de exemplu, relaţia între limbă şi demnitate. Astăzi, faptul că limba este un element specific al interesului naţional şi al naţionalităţii, fiind factorul care concură la determinarea esenţei individuale a grupului etnic dat, este considerat un adevăr fundamental de ordin-sociolingvistic. În asemenea împrejurări, trebuie să se ţină seama tot mai mult de nevoia politică şi socio-psihologică a grupurilor etnice ca, prin asigurarea unei situaţii optime pe seama limbii lor, să-şi creeze sieşi, în cadrul relaţiilor intergrup, interetnice, un loc cît mai respectat, cît mai demn[27].

Forţa şi farmecul de neînlocuit pe care le are limba maternă îmbogăţită cu sensuri afectiv-politice le evocă scriitorul Sütő András, atunci cînd nepotului său îi lasă moştenire *Marele Principat al Cuvintelor Noastre.* Autorul cărţii *Engedjétek hozzám jönni a szavakat* (Lăsaţi cuvintele să vină la mine)*, introducîndu-l în

* **Kriterion, 1976.**

comorile limbii materne pe copilul care întruchipează viitorul, înzestrează implicit cu o misiune atît cuvintele strînse laolaltă, cît şi pe moştenitorul lor de drept. El invocă, drept imbold şi pentru însufleţire — printre altele —, exemplul lui Szenczi Molnár Albert. Kemény Zsigmond, Ion Creangă, al credinţei lui Mikes Kelemen şi al devotamentului dovedit de acel Áron din Lupenii Odorheiului care, şi acum, mai apare uneori dindărătul a doi ceri, pentru ca, cutreierînd casele celor ce tînjesc după limbă, să împartă copiilor „hăinuţe, cojoace, manşete ţesute din căldura cuvintelor."

Paradigma limbii stă mărturie *demnităţii specificului.* Grupurile etnice care cultivă propriile lor valori culturale, păstrînd şi dezvoltînd ceea ce le deosebeşte de alte grupuri, îşi apără identitatea şi, odată cu ea, demnitatea. În acest context, dublul caracter al etnocentrismului se afirmă în funcţia sa de conservare, care — tocmai datorită acestui dublu caracter — poate trece, fireşte, lesne în izolare, în respingerea ostilă a ceea ce este „altfel". Această transformare a funcţiei este însă foarte adeseori provocată de tendinţe care neagă deosebirile şi preconizează lichidarea trăsăturilor specifice. Ea este declanşată de tendinţe care — nu arareori, mînate de bune intenţii — preconizează respectarea demnităţii sale în cadrul altei sfere de cultură prin acceptarea ei în mediul lor, în schimb, însă frustrînd-o de individualitatea ce rezidă tocmai în specific. Or, după cum ne învaţă etnologia modernă, un individ, un grup etnic trebuie respectate acceptîndu-le aşa cum sînt şi nu încercînd să desfiinţăm trăsăturile lor specifice, definitorii. Contribuţia efectivă a fiecărei culturi la civilizaţia mondială a viitorului — arată Claude Lévi-Strauss — constă în distanţa diferenţială între ele, reciproc respectată. Dacă ceea ce sîntem depinde şi de felul în care ne autodefinim, atunci nici demnitatea nu poate fi ruptă de conştiinţa noastră, care o determină şi exprimă. Cei

ce îşi propun să tălmăcească şi să susţină această demnitate vor avea şi misiunea de a dinamiza factorii sociali, culturali şi morali care stimulează demnitatea în cauză.

Demnitatea Omului este asigurată de demnitatea naţiunilor şi naţionalităţilor din care se compune omenirea.

VIITOROLOGIE ŞI NAŢIONALITATE

Viitorul nu le-a fost niciodată indiferent nici oamenilor, nici diferitelor societăţi. Încă în veacuri apuse, prezicători, profeţi şi proroci, filozofi şi utopişti cercetau tainele zilei de mîine, pentru ca, fiecare în felul său, să găsească răspuns la întrebarea chinuitoare, respectiv plină de speranţe dătătoare de viaţă: ce ne va aduce timpul?

După Ernst Bloch, omul — per se ipsum — este *o fiinţă raţională, îndreptată cu faţa spre viitor, anticipatoare a zilei de mîine, iar în această concepţie viitorul apare ca o dimensiune specifică a existenţei umane.* Lumea animală trăieşte în prezent, pentru ea nu există nici trecut, nici viitor. Este adevărat, psihologia animalelor a demonstrat existenţa anumitor elemente ale memoriei, dar este neîndoielnic că numai homo sapiens este capabil de a evoca conştient trecutul, iar cît priveşte existenţa în perspectiva şi fascinaţia viitorului, aceasta este o însuşire exclusivă a speciei noastre. Sub acest aspect antropologic privită, întîmpinarea viitorului este — se poate spune — o atitudine tradiţională; noi sînt, în schimb, posibilităţile de care dispune azi omenirea pentru cunoaşterea şi proiectarea viitorului. Aceste posibilităţi se află totodată în legătură organică cu noi necesităţi şi interese. Robert Jungk are de bună seamă dreptate afir-

mînd că incertitudinea şi anxietatea fac parte dintre stimulenţii prospecţiunii viitorologice, afirmaţie la care putem adăuga că aceşti stimulenţi sînt astăzi mai activi ca oricînd.

Istoricii prognozei viitorului au arătat deja rolul pe care l-au avut pericolul cataclismului atomic, poluarea mediului înconjurător şi creşterea continuă a primejdiei acestora în orientarea viitorologică a omenirii aflate în pragul celui de al treilea mileniu. Datorită lui Alvin Toffler am cunoscut efectul multidirecţional al *„şocului viitorului"*, răspunsurile posibile prin care omul de azi, trăind „acceleraţia timpului", reacţionează la schimbările succesive care incită la extrem capacitatea sa de acumulare. Odată cu critica răspunsurilor greşite („nimic nou sub soare"; specializarea îngustă; retrogradism; simplificarea imaginii viitorului), Toffler demonstrează că singura atitudine corespunzătoare faţă de asaltul viitorului asupra prezentului nostru este formarea unei conştiinţe a viitorului.

Aceasta constituie însă numai un aspect al problemei. Fără îndoială, fenomenala carieră a viitorologiei nu se explică numai, şi nici în primul rînd, prin anxietate. Trebuie să contăm în sens pozitiv pe eforturile eficiente depuse de omul ultimelor decenii ale secolului XX pentru ţinerea sub observaţie a viitorului. Această putere efectivă, respectiv virtuală este garantată de studierea legilor dezvoltării sociale, cunoaşterea interdependenţei dialectice între trecut, prezent şi viitor, elaborarea metodologiei previziunii ştiinţifice şi, în sfîrşit, dar nu în ultimul rînd, de factorul revoluţionar de creare activă a istoriei.

Prin „ferestrele deschise spre viitor" ale prognozei sociale, atenţia noastră se îndreaptă întîi de toate asupra dezvoltării forţelor de producţie, pentru ca, luînd

în considerare rolul lor determinant (dar nu exclusiv), sa elucidăm în întreaga lor complexitate modificarea relaţiilor sociale. Reflectorul previziunii sociale străluminează, aşadar, schimbările previzibile ale întregii realităţi sociale concepute ca un sistem complex. Razele acestui reflector pot arunca, fireşte, lumini mai mult sau mai puţin puternice — într-o perspectivă mai scurtă, respectiv mai îndelungată — asupra părţilor componente ale sistemului, asupra proceselor mişcării sociale, fără a lăsa cu totul în umbră vreun aspect. Ele nu pot ocoli, de bună seamă, nici existenţa naţiunii şi a naţionalităţii, relaţiile dintre grupurile etnice. Dimpotrivă, avînd în vedere greutatea specifică şi importanţa acestui domeniu al realităţii, trebuie să proiecteze asupra sa o lumină prelungă şi intensă.

În acest context, prognoza relaţiilor naţionale şi ale naţionalităţilor formează o parte integrantă a viitorologiei sociale generale, însă, sub semnul specializării, ea poate fi întreprinsă ca o cercetare relativ independentă. Specializarea nu exclude, ci, dimpotrivă, reclamă colaborarea reprezentanţilor a diferite ramuri de cercetare interesate (sociologi, demografi, economişti, psihologi sociali), colaborare care se arată a fi o cerinţă indispensabilă în toate domeniile prognozei. Caracterul parţial al prognozei naţionale şi a naţionalităţilor este dealtfel relativ, deoarece în sfera sa proprie de competenţă se extinde asupra tuturor elementelor esenţiale ale existenţei naţiunii şi a naţionalităţilor, pentru a examina în atare plinătate ziua de mîine a acestor comunităţi istorico-etnice. Dacă ne restrîngem şi mai mult, vorbind acum despre cercetările privitoare la viitorul naţionalităţii maghiare din România, pentru început am putea spune că *sarcina, lor principală poate fi considerată schiţarea, „proiectarea" şi îndrumarea activă a metamorfozelor posibile ale trăsăturilor ce formează criteriile naţionalităţii socialiste.*

Explorarea viitorului naţionalităţilor constituie o ramură a cercetării ştiinţifice a viitorului; în cazul nostru ea trebuie elaborată în condiţii de criză datorată problemelor ridicate de creşterea şi metodologia acestor cercetări. Eforturile îndreptate spre înlăturarea crizei se desfăşoară pe pista ştiinţelor sociale, dar reprezentanţii lor nu uită de confruntările cu fazele preştiinţifice ale prognozei viitorului (profeţiile, evocarea „epocii de aur", viziunile escatologice, credinţa în „împărăţia milenară a lui Dumnezeu", mesianismul mişcărilor eretice medievale, utopiile timpurii şi mai noi, idealurile umaniste despre viitor). Istoria futurologiei este un exemplu al dialecticii continuităţii şi discontinuităţii, la fel ca alte capitole ale istoriei ideilor. Această constatare este, evident, valabilă şi în privinţa cercetărilor referitoare la viitorul naţionalităţilor.

În viziunile viitorologice din tradiţia literaturii maghiare clasice, pesimismul apare amestecat cu credinţa în viitorul naţiunii. De unde provine această contradicţie? Ea exprimă oare nişte constante ale unui psihic şi caracter maghiar veşnic, ori reflectă încercările istorice prin care a trecut poporul maghiar (Mohács, eşecul unor mişcări pentru libertate, asuprirea otomană şi apoi cea habsburgică), trăsăturile caracteristice etnico-demografice, întîrzierea dezvoltării naţionale, caracteristicile descompunerii orînduirii feudale, ale nerezolvării problemei naţionale şi ale inconsecvenţei transformării în sens burghez? Evident, această din urmă explicaţie ne oferă un punct de reper spre a înţelege modul în care se raporta la viitor ideologia maghiară a epocii reformiste, cea a veacului al XIX-lea şi aceea din prima jumătate a secolului XX.

În ceea ce priveşte viziunea viitorului în epoca reformistă, se ştie că reprezentanţii acesteia vedeau răs-

pîndirea culturii ca principală garanţie a conservării naţiunii maghiare. Calea „civilizării naţiunii", proiectata în direcţia evoluţiei burgheze şi a progresului, trece prin lupta pentru dezvoltarea limbii materne conform dictonului iluminist „Prin limbă trăieşte naţiunea!"

Revoluţia din 1848—49 a ridicat poporul maghiar în prima linie a progresului european. Conştiinţa acestui fapt soluţionează chinuitorul sentiment de singurătate şi izolare resimţit de Petőfi, iar angajarea poetului revoluţionar, tribun al poporului, dobîndeşte un sens universal în perspectiva viitorului umanităţii eliberate, înfrăţite.

Într-un studiu mai vechi, Balogh Edgár face o pătrunzătoare analiză a sentimentului de teamă în faţa „morţii naţionale" încuibat în spiritualitatea maghiară. El arată că dacă în condiţiile înfrîngerii revoluţiei, ale opresiunii absolutiste, solitudinea amplifică chinuitorul sentiment al dezolării, după înfăptuirea dualismului şi mai ales după congresul de la Berlin această senzaţie insulară se transformă în conştiinţa superiorităţii maghiare şi, prin impulsurile compensatoare ale celor treizeci de milioane de maghiari, justifică politica claselor dominante[1]. Zadarnice sînt avertismentele lui Mocsáry Lajos după care existenţa şi viitorul statului maghiar independent nu pot fi asigurate fără „buna pace" cu naţionalităţile; apelul său răsună în pustiu. Cercurile conducătoare ale regimului feudal-capitalist maghiar vedeau garanţia viitorului în sprijinul expansionismului german — al lui *Drang nach Osten* — şi nu în satisfacerea revendicărilor naţionalităţilor. Această politică de distrugere naţională îl umple de amărăciune, de pesimism pe Ady Endre, în poezia căruia reapare imaginea naţiunii maghiare părăsite, izolate. Evocarea acelui „Mane-tekel" al destinului ameninţător se asociază la el cu biciuirea păcatelor Ungariei nobiliare şi ale nobililor, pentru a pro-

voca purificarea de culpabilitate şi dorinţa de ispăşire. Liniştea de mormînt a Marelui Ogor şi durerea provocată de tristul ţinut dunărean al „jumătăţilor de oameni, jumătăţilor de naţiuni" se transformă însă în încredere plină de speranţe, în optimism la poetul „care străbate ape noi", care, aidoma unui proroc, cheamă şi tînjeşte după zorii frăţiei popoarelor dunărene.

După primul război mondial, majoritatea maghiarilor ajunşi în situaţie minoritară au fost luaţi pe nepregătite de această întorsătură istorică. Reprezentanţii fostelor clase stăpînitoare — după cum se ştie — s-au refugiat mai întîi în inactivitate, aşteptînd un miracol, apoi, punîndu-se în slujba politicii iredentiste a horthysmului, au început să răspîndească o viziune a viitorului plină de iresponsabilitate.

Scriitorii, publiciştii şi activiştii de orientare democratică ai vieţii publice, dînd glas dorinţei de viaţă, concepţiei realiste, s-au opus atît himerelor revizioniste, cît şi „falsului romantism", venit, paradoxal, tot de la Budapesta, „searbăd, cu aer funebru"[2]. Căutînd albia vieţii noi, Kos Károly deapănă şi perspectiva viitorului comun[3]. În ciuda a numeroase elemente mitice, în concepţia sa *trebuie să apreciem cea dintîi imagine a viitorului care, referindu-se la datele demografice ale Transilvaniei, la trecutul care ne lega laolaltă, dezvăluia perspective realiste în faţa naţionalităţii maghiare de aici.* Trebuie să-i recunoaştem nu numai meritul curajului înnoitor şi al fidelităţii faţă de adevăr, ci să accentuăm că el concepea împlinirea viitorului evocat ca o datorie comună a popoarelor de pe aceste meleaguri. În viziunea lui Kos Károly se afirmă — încă pe plan instinctual — în unitate organică prevestirea viitorului şi construirea acestui viitor.

Intelectualii, radicalizaţi sub influenţa marii crize economice, a asupririi crescînde şi a consolidării miş-

cării muncitoreşti, s-au îndreptat spre popor, pentru a vedea în ţărănime temelia viitoare a naţionalităţii maghiare. Această concepţie despre viitor presupune şi chiar cere pe de o parte o conştiinţă a caracterului permanent al convieţuirii, pe de alta o muncă organizatorică îndreptată spre ridicarea satelor, spre crearea instituţiilor naţionalităţii.

În vreme ce filozofii care meditau despre „destinul minoritar" încercau să exprime prin categorii etnice eterne, mai ales de etică religioasă, dezvoltarea probabilă a acestui destin conceput în sine[4], capitolul final al des amintitei cărţi de tinereţe a lui Mikó Imre *Az erdélyi falu és a nemzetiségi kérdés* se ocupă sub aspect sociologic de inspiraţie marxistă de viitorul problemei naţionale. Prin această prismă, problema naţională apare ca parte integrantă a dezvoltării sociale nu numai în privinţa trecutului şi prezentului, ci şi a viitorului; iar această evoluţie indică direcţia convieţuirii şi colaborării paşnice a popoarelor.

Viitorologia contemporană pleacă de la teza fundamentală că nu există, nici nu poate exista un viitor univoc stabilit, aşa cum o preconizau diferitele curente preştiinţifice (de orientare religioasă, idealiste sau determinist-mecaniciste). Întotdeauna trebuie să avem în vedere mai multe posibilităţi de viitor, astfel că viitorologia este de fapt *cercetarea diferitelor variante ale viitorului.* Exprimat în termeni de specialitate, se afirmă că prognoza socială e de natură stohastică, de probabilitate, întrucît societatea omenească are un caracter deschis, în formarea şi evoluţia sa putînd interveni elemente noi, imprevizibile. Coeficientul de incertitudine poate fi micşorat, dar nu neglijat în totalitate.

Viitorologului sovietic I. Bestujev-Lada îi datorăm o contribuţie la elucidarea paradoxurilor existente în

cercetarea fenomenelor sociale de viitor. În cartea sa O *fereastră spre viitor* (Moscova, 1970) Bestujev-Lada arată că cu cît mai profundă este analiza unei probleme sociale de viitor, cu atît mai evidentă devine imposibiltatea de a o aprecia în mod univoc. Orice încercare de această natură poate fi doar condiţionată, aproximativă. Celălalt paradox, cel al aşa-numitului decalaj prognostic, rezidă — după Bestujev-Lada — în faptul că, tocmai în virtutea amintitului lor caracter stohastic, fenomenele pronosticate vor corespunde doar cu aproximaţie stadiului lor efectiv de viitor. Acest decalaj se va produce chiar şi pentru că, în interesul de a evita evoluţii şi evenimente nedorite, vom influenţa dezvoltarea lor, modificîndu-le astfel.

Ossip K. Flechtheim, cel care a dat numele viitorologiei, avertizează stăruitor asupra faptului că nu trebuie să se ocolească dezvăluirea posibilităţilor nefavorabile[5]. Aceasta nu contrazice, dealtfel, funcţia normativă — stabilită de Bestujev-Lada — a previziunii sociale, constînd în prognoza favorabilă a unor situaţii, sub semnul idealurilor alese de noi.

Am crezut necesar să intercalăm această scurtă digresiune teoretico-metodologică, pentru a ne referi de pe poziţiile viitorologiei actuale la amintitul articol al lui Makkai Sándor, care a făcut vîlvă la vremea sa[6].

În lumina tezelor menţionate, putem constata că diagnosticul, respectiv prognoza pesimistă a lui Makkai trebuie respinse nu pentru că, observînd anumite fenomene nocive, se lansează în previziuni nefavorabile. Eroarea sa fundamentală, greşeala hotărîtoare constă mai degrabă în simpla prelungire, extrapolare a simptomelor constatate în acel moment, fără a avea în vedere caracterul lor stohastic (ele fiind determinate şi de regimul burghezo-moşieresc) şi rolul activ de transformare pe care îl are acţiunea umană. De aceea,

imaginea sa despre viitor s-a dovedit greşită în calitate de aproximare a realităţii şi, mai mult decît atît, a avut o influenţă demobilizatoare, demoralizantă asupra vieţii publice minoritare a vremii.

În schimb, istoria a înfăptuit acea variantă a viitorului care a fost formulată în privinţa soluţionării problemelor naţionale de către Partidul Comunist Român. Această prognoză a fost accentuată de militanţii progresişti preocupaţi de problema naţională grupaţi în MADOSZ şi în jurul revistei *Korunk.* Considerînd că garanţia existenţei şi supravieţuirii maghiarilor din România este democratizarea şi apoi transformarea socialistă a ţării, ei nu numai că prevedeau această zi de mîine (prezentul nostru de astăzi), ci — în alianţă cu forţele democraţiei româneşti — au şi militat pentru transpunerea în viaţă a imaginii făurite despre viitor. Faptul că istoria a adeverit justeţea concepţiei lor nu înseamă, bineînţeles, că aşteptările lor s-au dovedit în toate privinţele a fi reale. Obiectivul propus, idealul care a luminat lupta lor nu a devenit fapt în ritmul şi forma adeseori în mod naiv imaginate de ei.

„Viitorul a şi început" — constata Robert Jungk, cercetător de seamă al viitorului. Paradoxul, pe cît de spiritual, pe atît de profund, sugerează, în cazul nostru, că previziunea şi plămădirea viitorului naţionalităţii pleacă din situaţia actuală, dar fără a fi o simplă prelungire a situaţiei date. Din punctul de vedere al cercetărilor de această natură, este, mai departe, deosebit de important să ne dăm seama că soluţionarea problemei naţionale, pe baza rezultatelor de fond, istorice, deja obţinute, trebuie tratată ca un proces care — prin definiţie — se continuă în viitor, cu soluţii mereu noi conform cerinţelor vieţii şi dezvoltării. În acest fel, *politica naţională şi a naţionali-*

tăţilor reclamă în mod necesar dimensiunea viitorului, exprimînd interesul existenţial al naţionalităţii pentru dezvăluirea şi modelarea zilei de mîine. În cazul naţionalităţii socialiste, beneficiind de drepturi egale, această orientare nu mai este alimentată atît de sentimentul, cît şi de conştiinţa condiţiilor economice, politico-sociale şi ideologice în care prognoza şi controlul viitorului pot fi eficient înfăptuite. Trebuie să fim de acord cu J. McHale că, sub influenţa stimulatoare a viitorului, omul acceptă mai lesne ziua de azi şi acordă semnificaţie zilei de ieri. Interpretarea cu adevărat dialectică a legăturii între trecut, prezent şi viitor are dealtfel o însemnătate deosebită pentru existenţa şi prognoza de viitor a naţionalităţii. Trecutul nu dispare fără urme, ci, în multe privinţe, defineşte viitorul; rolul tradiţiei păstrătoare a trăsăturilor specifice este — lesne de înţeles — de mare însemnătate în conştiinţa naţionalităţii. Viitorul însă nu-l putem considera, evident, o simplă continuare a trecutului prin mijlocirea unui prezent neschimbat. Atît empirismul aperspectivic înfundat în problemele prezentului, cît şi întoarcerea unilaterală sau exagerată în trecut pot cauza grave prejudicii vieţii noastre publice. Reprezentanţii celei din urmă atitudini — după expresia adecvată a lui McHale — gîndesc neschimbat în parametrii de dinaintea celui de al doilea război mondial, ba chiar de dinaintea secolului nostru. De aceea, în opinia noastră publică un loc din ce în ce mai însemnat trebuie să şi-l adjudece mentalitatea şi atitudinea îndreptate cu faţa spre viitor.

Imaginarea şi pregătirea viitorului sînt de neînchipuit fără acceptarea unor anumite idealuri şi valori. Viitorologia are în vedere — sine ira et studio — variantele posibile ale viitorului, dezvăluie tendinţele obiective ale dezvoltării (pe o durată mai scurtă sau mai lungă), iar eficacitatea acestei funcţii creşte di-

rect proporţional cu numărul variantelor viitorologice dezvăluite. În această fază viitorologia este încă — putem spune — „lipsită de valoare", în sensul pe care Weber îl atribuie acestei noţiuni. Prin aceasta însă ea nu a răspuns încă îndatoririlor pe care le are. Pe baza variantelor luate în considerare, trebuie apoi să elaboreze proiectele, soluţiile şi măsurile corespunzătoare; urmează faza alegerii preferenţiale, *în care nu mai poate fi omisă opţiunea valorilor, previziunea transformării viitoare a valorilor, a apariţiei unor valori noi.*

Momentul axiologic este deci o parte integrantă, inalienabilă a viitorologiei, care, fie şi numai din această cauză, nu poate fi apolitică, lipsită de etică sau ideologie. În întreaga lume se consolidează aşa-numitul *umanism prospectiv,* acel curent al previziunii sociale ai cărui reprezentanţi — în opoziţie cu curentul tehnocrat, care are în vedere numai schimbările tehnico-economice — consideră factorul uman drept început şi scop al cercetării. Toate variantele de viitor previzibile, preparabile, posibile sînt ale omului, menite să asigure necesităţile sale şi dezvoltarea sa liberă, multilaterală. Numai în perspectiva vieţii omeneşti viitorologia poate deveni o ştiinţă care să fie cu adevărat imbold şi mijloc al progresului. Pe bună dreptate însă, Radovan Richta şi Ota Sulc observă că umanismul ce marchează ştiinţa viitorului nu trebuie să fie exterior sau arbitrar. De aceea, colectivul lor ştiinţific a cercetat rolul factorului uman legat de evoluţia probabilă a revoluţiei tehnico-ştiinţifice. Richta şi colaboratorii săi au arătat că, dacă după cea dintîi revoluţie industrială greutatea specifică a acestui factor a scăzut faţă de cea a maşinii, în cadrul transformării revoluţionare ce are loc astăzi omul şi calităţile sale au un rol tot mai mare. Deci, şi prognoza trebuie să se ocupe în primul rînd de acestea[7].

Cercetările de previziune a viitorului naţionalităţilor şi ierarhia lor valorică aleasă îşi asumă concepţia antropocentristă a umanismului prospectiv şi valorile a căror afirmare garantează existenţa şi dezvoltarea naţionalităţii. Ne gîndim, printre altele, la valorile egalităţii, culturii în limba maternă, convieţuirii şi înfrăţirii popoarelor, opţiune care este la fel de puţin arbitrară ca antropocentrismul determinat de mersul probabil al revoluţiei ştiinţifico-tehnice.

Pe ce se sprijină prognoza care presupune valabilitatea în viitor a valorilor amintite, care este calea şi modul elaborării sale? În privinţa întrebării din urmă, adepţii umanismului prospectiv accentuează rolul opiniei publice, al libertăţii de orientare, al democratismului informării în alegerea preferenţială. Este vorba despre decizii de interes vital; de aceea, previziunile specialiştilor trebuie controlate, acceptate, respectiv modificate de opinia publică a grupului etnic interesat, pentru ca, identificîndu-se cu ele, să se integreze activ în crearea conştientă a viitorului. Acest proces, la rîndul său, presupune, ba chiar reclamă discuţiile, confruntarea critică a diferitelor imagini despre viitor (adeseori opuse una alteia), o participare cît mai deplină.

La fel ca orice prognoză, cercetarea viitorului naţionalităţii nu este un act de o singură dată, ci o strădanie ştiinţifică neîntreruptă, care reacţionează cu sensibilitate la faptele şi tendinţele noi. Accentuînd caracterul său ştiinţific, scoatem de fapt în evidenţă preconizarea viitorului naţionalităţii *pe baza legilor generale de dezvoltare a societăţii.* Nu renunţăm nici la binefăcătoarea „înscăunare" — expresie a lui Róbert Jungk — a imaginaţiei. Această viziune nu poate fi identificată cu concepţia unui determinism rigid, univoc. Sîntem conştienţi de relativitatea prognozelor, pe care însă căutăm să o contracarăm printr-un necon-

tenit autocontrol, prin confruntarea cu realitatea, prin propria noastră rectificare continuă.

În privinţa cercetărilor noastre este valabilă, de asemenea, regula după care prognoza trebuie să se refere întotdeauna la un anumit sistem, în interacţiune dinamică cu alte sisteme.

Concepţia noastră despre viitor reclamă o viziune planetară, panumană, ceea ce presupune urmărirea conştientă a proceselor ce au loc în lume, iar pe plan mai apropiat, luarea în considerare a dezvoltării viitoare a popoarelor vecine sud-est europene, de asemenea constructoare ale socialismului, a colaborării din ce în ce mai intense cu ele.

Imaginea viitorului naţionalităţii maghiare din România se va contura, aşadar, pe de o parte sub semnul cercetărilor şi proiectelor perspectivice care punctează înaintarea întregii ţări pe calea socialismului, iar pe de alta — în lumina prognozelor în mod special la naţionalitatea maghiară. Aceasta din urmă trebuie să semnaleze dezvoltarea demografică, economică, socială, politică şi culturală a naţionalităţii maghiare din ţara noastră, căutînd răspunsuri concrete la întrebarea fundamentală, cardinală: care este perspectiva existenţei naţionale, care este viitorul identităţii sale specifice?

Răspunsurile le putem formula sub imboldul perspectivei promiţătoare dezvăluite în spiritul concepţiei sociale marxiste, de documentele de partid, referitor la viitorul naţiunii şi al naţionalităţii. Atît în faţa naţiunii, cît şi a naţionalităţii socialiste, s-au deschis perspective de lungă durată ale dezvoltării. Naţionalităţile îşi au şi îşi vor avea locul propriu în epoca istorică pe care o au înaintea lor; ele îşi vor păstra, respectiv îşi vor putea dezvolta în continuare individualitatea colectivă, în condiţiile adîncirii legăturilor multilaterale cu naţiunea română şi cu celelalte naţionalităţi, în condiţiile înfrăţirii, ale înţelegerii reciproce.

Această perspectivă se desprinde din recunoaşterea caracterului indispensabil al rolului pozitiv de azi şi de mîine al naţiunii, respectiv al naţionalităţii, precum şi din opţiunea valorică sugerată de umanismul prognostic pe baza generalizării vastului proces de închegare naţională ce se desfăşoară în lumea a treia, a întetirii mişcărilor naţionale şi regionale — cu diverse sensuri — în ţările capitaliste dezvoltate, precum şi a înfloririi naţiunilor socialiste.

MENIREA CĂRTURARILOR

MIŞCĂRILE NAŢIONALE, ŞTIINŢA ISTORICĂ ŞI INTELECTUALITATEA

A văzut lumina tiparului prima traducere integrală în limba maghiară a lui *Supplex Libellus Valachorum*, memoriul înaintat în 1791 împăratului de către intelectualitatea românească din Transilvania*. Publicarea în limba maghiară a *Supplex*-ului constituie o nouă dovadă în sensul că autocunoaşterea noastră va corespunde cerinţelor ştiinţifice şi va contribui la dezvăluirea adevărului numai dacă îşi va propune atît cercetarea trecutului şi a realităţilor naţiunii române, cît şi cea a naţionalităţilor.

Autocunoaşterea naţionalităţii maghiare şi cunoaşterea naţiunii române se sudează într-o unitate indestructibilă, aşezînd în centrul preocupărilor legăturile organice de ieri şi azi, în spiritul şi conform eticii reciprocităţii. În această concepţie, autocunoaşterea noastră are tangenţe şi cu un domeniu de cercetare nou, care îşi cîştigă teren în etnopsihologie şi în studierea relaţiilor interetnice sub numele — deja amintit — de imago-

* *Supplex Libellus Valachorum.* Traducere şi note de Köllő Károly, studiu introductiv de Iosif Pervain şi Köllő Károly. Editura Kriterion, Bucureşti, 1971.

logie. După definiţia Sylvainei Marandon, această nouă disciplină ştiinţifică cercetează imaginea făurită de popoare despre ele însele şi despre alte popoare, utilizînd ca ipoteză de lucru ideea că asemenea imagini conţin date preţioase nu numai despre poporul pe care îl reflectă, ci (şi mai ales) despre grupul etnic făuritor al imaginii. Cercetările începute în deceniile 6—7, parţial sub egida UNESCO, au arătat că imagologia este în măsură să îndeplinească un dublu rol: pe de o parte, de a promova cunoaşterea socială, întrucît „self-image"-ul şi imaginea făurită despre un alt popor transmit informaţii valoroase, iar pe de altă parte, de a fi un mijloc eficace în lupta împotriva prejudecăţilor naţionale şi rasiale.

Cît priveşte cea dintîi funcţie, înainte de toate trebuie analizat dacă imaginea corespunde realităţii. În această privinţă însă, imaginea popoarelor despre sine şi cea făurită despre alte popoare se situează pe planuri diferite. Dacă în această din urmă imagine primează elementele caricaturale, indicînd prejudecăţi, cu o puternică încărcătură afectivă (ceea ce nu exclude şi existenţa unor elemente reale), imaginea despre propriul popor este de obicei apologetică, sugerează un portret favorabil, idilic, prezentînd membrilor comunităţii un model idealizat. Acest caracter de autoidealizare dă naştere în mod necesar unor conflicte, în toate cazurile în care autoportretul idealizat ajunge în contradicţie cu realitatea, respectiv cu părerea formulată de alte grupuri etnice[1].

Reiese din cele expuse că în imaginea făurită de popoarele despre ele însele şi despre alţii cunoaşterea este dată nu atît de corespondenţa cu realitatea, cît, mai degrabă, de disecarea critică a unor stereotipii sau prejudecăţi caracteristice care se ascund în aceste imagini. Cercetătorul poate formula concluzii importante şi prin confruntarea imaginii făurite de un grup etnic despre sine însuşi cu cea schiţată de alţii despre el.

Tocmai din aceste analize şi corelări izvorăşte cel de al doilea rol al imagologiei, căci ele îi conferă un efect pozitiv în combaterea diferitelor prejudecăţi naţionaliste, ajutînd-o să devină, s-ar putea spune, o metodă de pedagogie naţională.

Încercînd să comparăm rezultatele şi perspectivele autocunoaşterii noastre ştiinţifice cu imaginile care fac subiectul imagologiei, respectiv cu concluziile ce reies din analiza imaginilor, vom constata că autocunoaşterea stimulează cercetarea într-o sferă mult mai largă decît imagologia, deoarece cuprinde toate manifestările importante ale existenţei şi conştiinţei naţiunii şi naţionalităţii, atît pe cele din trecut, cît şi pe acelea de astăzi. În acest context, autocunoaşterea acordă, desigur, atenţie imaginii făurite de grupurile etnice despre sine şi despre alte grupuri; în felul acesta, imagologia face parte din disciplinele care îşi aduc aportul la înfăptuirea obiectivului în cauză. Această relaţie contribuie la efectuarea analizelor menţionate, la un nivel adecvat şi în coordonatele corespunzătoare. Concepţia autocritică şi critică aplicată în cursul aprofundării autocunoaşterii noastre duce la formarea unei imagini într-adevăr autentice despre noi înşine şi despre alţii. În acest fel, rolul gnoseologic şi educativ al cercetărilor de imagologice se afirmă din plin în condiţiile cercetărilor interdisciplinare care îşi propun autocunoaşterea totală.

Rememorarea unor aspecte legate de *Supplex Libellus Valachorum* — înaintarea lui la împărat, modul în care a fost primit, comentariile făcute pe marginea sa în decursul deceniilor —, în legătură cu prezentarea obiectivă, în spirit internaţionalist, a mişcării naţionale române, constituie un bun prilej pentru a lichida imaginile false, prejudecăţile inveterate. În privinţa aceasta, atitudinea faţă de *Supplex* poate fi un criteriu de discernămînt între poziţiile progresiste şi cele retro-

grad-reacţionare. După cum se ştie, dieta transilvană din 1790—1791 a respins revendicările cuprinse în memoriu, iar în decursul vremurilor au fost formulate atît părerile care justificau această decizie ce urmărea menţinerea supremaţiei cercurilor feudale maghiare, cît şi opiniile care criticau de pe diferite poziţii respingerea *Supplex*-ului. Şirul celor care au justificat respingerea a fost deschis de profesorul de teologie catolică de la Sibiu Iosif Carol Eder şi de istoricul piarist Martin Bolla. Ambii contestau în special teza istorică ce stătea la baza memoriului. Argumentele lui Eder şi Bolla se inspirau din aceeaşi concepţie nobiliară care a determinat şi refuzul dietei de a accepta revendicările poporului român şi anume: recunoaşterea drepturilor cetăţeneşti ale românilor; ştergerea acelor puncte din legislaţia transilvană care lezau mîndria şi demnitatea poporului român; asigurarea egalităţii în drepturi a religiei ortodoxe; reprezentarea românilor, corespunzător proporţiei lor numerice, în alegerea funcţionarilor şi a deputaţilor dietali şi, în fine, luarea în considerare a compoziţiei naţionale a zonelor sau localităţilor în stabilirea numelor de localităţi.

Tonul din ce în ce mai încins de pasiuni naţionaliste al polemicii a degenerat în continuare, datorită tocmai unor autori în ale căror lucrări (manualul de istorie al lui Ajtai Sámuel, 1814; Martin Schwartner, *Statistica Ungariei*, 1809—1811) a fost formulată imaginea falsă, plină de părtinire răuvoitoare, despre români. Apare însă şi iniţiativa cu caracter umanist-luminist de a cunoaşte în mod ştiinţific-obiectiv istoria românilor şi a saşilor. Printre obiectivele *Societăţii transilvane pentru cultivarea limbii*, figura strîngerea de material documentar în acest scop. Aranka György şi colaboratorii săi au început să adune documentele referitoare la răscoala lui Horea şi *Supplex Libellus Valachorum.* Ei se pregăteau să studieze originea românilor şi formarea ţărilor române. Rezultatele au fost însă sărăcăcioase;

din păcate, nu s-a ajuns la o colaborare intimă între iluminiştii maghiari şi cei români[2].

La sfîrşitul secolului trecut, Jancsó Benedek a publicat părţi ample din *Supplex* şi a criticat atitudinea de refuz a dietei. El arăta că, de fapt, stările nu s-au ocupat de fondul revendicărilor înaintate în numele „preoţimii, nobilimii, păturii militare şi civile" a naţiunii române, ci s-au mulţumit să-şi expună punctul de vedere în legătură cu revendicările. Jancsó Benedek obiecta nu împotriva faptului că dieta a aprobat ori nu — presupunîndu-i-se vreo intenţie de transpunere în practică — programul mişcării naţionale române. El critică doar omiterea de către dietă a găsirii unor mijloace prin care petiţionarii ar fi putut să fie dezarmaţi, pentru ca astfel să se evite ca „în decursul vremurilor această petiţie să devină un fel de evanghelie, catehismul politic al românilor din Transilvania"[3].

În perioada dintre cele două războaie, istoricii, politicienii şi publiciştii maghiari din Transilvania reiau — într-o situaţie diferită şi cu altă finalitate — problema lui *Supplex Libellus Valachorum*. Jakabffy Elemér, în revista sa cu apariţie lunară, publică din nou, în 1922, anumite pasaje, cu o succintă interpretare în spirit liberal-conservator. Acest material apare în ciclul *A román példa* (Exemplul românesc), iar revista *Magyar Kisebbség* (Minoritatea maghiară) se ocupă sistematic de diferitele manifestări ale mişcării naţionale româneşti. Desigur că, în calitatea sa de membru pînă la capăt al conducerii Partidului Maghiar, Jakabffy dorea prin aceste articole să fundamenteze politica minoritară a acelei perioade.

Bitay Árpád, care împreună cu Veress Endre şi-a cîştigat mari merite în domeniul cercetării şi cultivării legăturilor româno-maghiare, se ocupă — în două articole — de expresia „Supplex Libellus" ca atare, demonstrînd că aceasta nu are un caracter ironic, ci „era

unul din termenii de drept public acceptaţi în Transilvania."[4]

În schimb, este caracteristic că Gyárfás Elemér, reprezentant de frunte al reacţiunii din sînul Partidului Maghiar, se referă, din perspectiva unui secol şi jumătate, la memoriul înaintat împăratului — mînat de intenţii asemănătoare celor ale lui Jakabffy — apărîndu-i aproape fără rezerve pe cei care l-au respins. După părerea sa, atitudinea de refuz a dietei nu fusese determinată de vreo îngustime de vederi şi de ură naţională. Cercurile conducătoare maghiare ale vremii nu pot fi acuzate nici de cinism, ci atitudinea lor se datora, pe lîngă impresia produsă de răscoala lui Horea, unor obstacole de ordin practic, cît şi considerentului că recunoaşterea românilor ca naţiune receptă ar fi dus la intensificarea contradicţiilor naţionale[5]. Nu e greu de recunoscut în această logică ciudată ecoul acelei concepţii naţionaliste înguste pe care Gyárfás Elemér n-o recunoaşte în cazul dietei maghiare, dar care i-a determinat indubitabil întreaga activitate politică.

În schimb, Mikó Imre analizează acţiunea românilor în contextul general istoric al problemei lingvistice şi naţionale din Transilvania. Arătînd că istoricii români condamnă în modul cel mai grav răspunsul dat de stările nobiliare, în care vedeau o manifestare a orientării lor antiromâne, constată: „Într-adevăr, dieta nu s-a putut ridica deasupra unei gîndiri nobiliare."[6]

Această succintă privire retrospectivă asupra literaturii istorice şi politice referitoare la *Supplex Libellus* surprinde nu numai orientarea lucrărilor citate şi a autorilor lor, ci indică şi atitudinea întregii instoriografii maghiare mai vechi în problema naţiunii şi a naţionalităţii. În legătură cu aceasta, Szekfü Gyula arată: „Un fenomen ciudat este (...) că în literatura istorică maghiară matură, cu nivelul ei ridicat, nu există nici o

lucrare care (...) să trateze istoria naţionalităţilor şi a relaţiilor lor cu noi."[7] Este adevărat, au văzut lumina tiparului studii de amănunt referitoare la această problematică, ceea ce însă nu schimbă cu nimic esenţa fenomenului remarcat de Szekfü. Într-adevăr, în perioada absolutismului opinia publică era agitată din cauza politicii antimaghiare a Vienei, pe cînd problema naţionalităţilor se punea doar sub aspectul comun. Nici după înfăptuirea pactului dualist ea nu a fost considerată esenţială, fiind tratată numai ca o problemă administrativ-organizatorică. Mocsáry Lajos era într-adevăr o „pasăre rară" în ambianţa aceasta de impasibilitate şi iresponsabilitate, cu ideologia definită de ideea „împărăţiei Sfîntului Ştefan", ficţiunea „naţiunii politice" şi iluzia statului naţional maghiar. Deşi în lucrările lui Jancsó Benedek prelucrarea datelor referitoare la mişcarea naţională românească ocupă un loc central, prin interpretarea lor — după cum reiese şi din observaţiile sale privind respingerea *Supplex*-ului — revendica o politică a naţionalităţilor care, cu preţul anumitor concesii, era menită să asigure păstrarea hegemoniei claselor dominante maghiare.

După primul război mondial, în perioada de consolidare marcată de guvernarea lui Bethlen, activitatea istoricilor maghiari era parţial influenţată de neo-naţionalismul spiritualist al lui Klebelsberg Kuno. Reprezentanţii acestei orientări îşi considerau ca o datorie primordială sprijinirea politicii externe revizioniste a regimului horthyst; astfel, vrînd-nevrînd, ei au ajuns la un numitor comun cu ideologia fascismului italian şi german, care instiga Ungaria împotriva României, uneltind împotriva ambelor ţări — în spiritul tendinţelor expansioniste ale marilor puteri. Pe de altă parte, a apărut un grup de tineri cercetători, istorici, filologi, care, sub semnul confruntării cu realităţile, şi-a asumai misiunea de a studia problematica românească. Activi-

tatea lor poate fi considerată în multe privinţe rodnică, utilă, chiar dacă concepţia lor încă nu se emancipase pe deplin de balastul conştiinţei pretinsei „superiorităţi culturale" maghiare.

Un loc aparte îl reprezintă în istoriografia maghiară preocupată de români lucrările lui I. Tóth Zoltán. Tînărul cercetător, originar din Transilvania, înzestrat cu deosebit talent şi păstruns de o înaltă conştiinţă profesională, format în cercul *Erdélyi Fiatalok,* şi-a ridicat glasul încă din anul 1931 împotriva Partidului Maghiar, care „se afundă tot mai mult în tembelism, vanităţi meschine şi compromisuri", iar în 1932 respingea ideea revizuirii hotarelor. „Astăzi revizia înseamnă pentru maghiarii din Transilvania o pieire psihică" — scria el[8]. Opera acestui remarcabil savant, curmată de moartea sa tragică, se definea prin intenţia de a sluji pe maghiari şi prietenia româno-maghiară prin dezvăluirea dezinteresată a realităţii. Studiile şi cărţile sale consacrate mişcărilor naţionale române, diferitelor aspecte ale problemei naţionale şi a naţionalităţilor, erau străbătute ca de un fir roşu de demascarea istoriografiei naţionaliste, a protagoniştilor închistării şi urii naţionale. Formulîndu-şi profesia de credinţă, I. Tóth Zoltán arată: „Îndatorirea istoricului este de a releva evoluţia trecutului, pentru ca viaţa să poată forma o unitate indisolubilă cu viitorul. Istoricul dunărean nu poate avea o misiune mai grandioasă şi mai sfîntă decît să dezvăluie în sfîrşit conţinutul real ce se ascunde îndărătul interesului actual pentru naţionalităţi, pentru ca în sfîrşit să ştim unii despre alţii cine sîntem, pentru ca ispitele imaginaţiei noastre colorate şi păcătoase să nu ne mai incite la luptă între fraţi. Să aflăm în sfîrşit adevărul cel adevărat despre cei ce sîntem, de unde am venit, căci poate atunci mai uşor ne vom da seama încotro şi cum să mergem, pentru a trăi laolaltă în bună pace."[9]

Acesta a fost spiritul în care I. Tóth Zoltán s-a ocupat şi de *Supplex Libellus Valachorum,* adîncindu-se în studierea premiselor acestui act, prezentat de el nu ca o uneltire a unei clici de complotişti, ci apreciat ca manifestare firească a trezirii românilor la conştiinţă, a dorinţei lor de unire. În concepţia lui I. Tóth Zoltán, ideea de bază din *Supplex Libellus Valachorum* este un reflex al ideilor iluministe, iar acţiunea întreprinsă de autori „constituie un act politic născut din solidarizarea celor două confesiuni româneşti şi din voinţa păturii largi de intelectuali români, în parte iluminişti, care s-au unit pentru a-l susţine."[10]

Putem afirma că, prin activitatea sa, I. Tóth Zoltán a întemeiat o şcoală care, în cadrul istoriografiei maghiare de azi bazate pe ideologia marxistă, a obţinut rezultate de seamă în cercetările privitoare la problema naţiunii şi a naţionalităţii, desfăşurate într-un nou spirit. Astfel, istoricul problemei a fost tratat în valoroase studii şi colecţii de documente întocmite de Kemény G. Gábor şi Arató Endre, contribuţii în domenii pînă atunci deficitare (Kemény G. Gábor: *Iratok a nemzetiségi kérdés történetéhez Magyarországon* / Documente privitoare la istoricul problemei naţionalităţilor în Ungaria /, I—II., Budapesta, 1952—1956; Arató Endre: *A nemzetiségi kérdés története Magyarországon* / Istoria problemei naţionalităţilor în Ungaria /, I.II., Budapesta, 1960), iar Csatári Dániel a contribuit la continuarea operei lui I. Tóth Zoltán prin micromonografia dedicată Întîlnirii de la Tîrgu Mureş (Budapesta, 1967), ca şi prin două cărţi închinate relaţiilor româno—maghiare (*Román-magyar kapcsolatok* / Relaţii româno—maghiare /, Budapesta 1958; *Forgószélben* / În vîrtej /, Budapesta, 1969). În această din urmă amplă lucrare, autorul ridică un monument luptei eroice a antifasciştilor maghiari şi români din Transilvania de nord între anii 1940—1944.

Publicarea integrală în limba maghiară a textului lui *Supplex Libellus Valachorum* va putea avea un rol stimulativ pentru continuarea cercetărilor atît în domeniul iluminismului român şi maghiar, cît şi al *rolului intelectualităţii care a formulat obiectivele naţionale.* Rezultatele muncii de cercetare duse într-o concepţie comparatistă vor putea îmbogăţi în această privinţă cu noi elemente dezvăluirea legilor dezvoltării naţiunilor din Europa răsăriteană, elucidarea funcţiei specifice pe care au avut-o cărturarii iluminişti în acest domeniu, Iosif Pervain şi Köllő Károly, autorii introducerii, se referă şi la aceste aspecte, arătînd că: „Prin prisma concepţiilor de astăzi, ponderea lui *Supplex Libellus Valachorum* depăşeşte mult cadrul istoriei moderne a României şi, ca un multilateral «model de structură» pentru evoluţia problemei naţionalităţii — problemă ce a avut un rol atît de hotărîtor în apariţia formaţiunilor statale ale Europei răsăritene —, este pe bună dreptate demn de atenţia tuturor celor care studiază ideologia iluministă în strînsă legătură cu realităţile sociale ale secolului al XVIII-lea."[11]

În mod firesc, istoricii au acordat şi pînă în prezent o atenţie deosebită relaţiei dintre *Supplex Libellus* şi intelectualitatea iluministă românească din Transilvania. Monografia fundamentală a lui David Prodan (*Supplex Libellus Valachorum,* Bucureşti, 1967) se ocupă în detaliu de această problematică. Menţionînd că în cursul răscoalei lui Horea nu s-a închegat o alianţă între iobagi şi cărturarii români, deoarece aceştia din urmă nu s-au identificat cu mişcarea, ba chiar îi condamnau pe răsculaţi, Prodan arată că pe aceste meleaguri iluminismul a luat o formă naţională, coincizînd cu naţionalismul în plină formare, care avea în această etapă un rol progresist. Purtătoarea sa era tînăra intelectualitate, deoarece pătura superioară a românilor din Transilvania nu poate fi considerată nici burghezie, nici nobilime, neexistînd pe atunci condiţiile economico-sociale cores-

punzătoare. Nobilii români, lipsiţi de proprietăţi funciare feudale, sînt mai degrabă mici nobili, iar burghezia se află într-o fază de dezvoltare incipientă, căutînd de fapt, prin revendicările ei, să ajungă într-o situaţie burgheză, strădanie în cursul căreia ea recurge chiar ia metode feudale de luptă, invocînd şi argumente cu caracter nobiliar. Intelectualităţii, ajunsă în fruntea luptei, i-a revenit misiunea istorică de a iniţia, a formula şi a reprezenta, în numele stărilor semnatare, memorandul naţiunii române în formare. Astfel, programul naţional-politic a apărut mai repede decît burghezia însăşi, ceea ce lămureşte nu numai raportul pe plan românesc între intelectualitate şi burghezie, precum şi naţiune, ci şi acelaşi raport pe planul general al întregii intelectualităţi tinere din Europa răsăriteană[12].

Cercetările lui I. Tóth Zoltán au clarificat mai multe aspecte fundamentale ale deosebirilor manifestate în structura socială şi rolul intelectualităţii maghiare şi româneşti (respectiv slovace, rutene, sîrbe), deosebiri determinate de diferenţele pe care le-a înregistrat evoluţia burgheză şi naţională a fiecăreia din ele.

Se ştie că în Europa de răsărit atît dezvoltarea burgheză, cît şi apariţia naţiunilor — legată de prima — au avut loc cu întîrziere. Conducerea mişcării naţionale maghiare se afla în mîinile nobilimii mijlocii producătoare de mărfuri şi a intelectualităţii recrutate din rîndul nobilimii sărăcite, pătură aflată în alianţă cu cea dintîi. Naţionalităţile care făceau parte din Ungaria feudală erau supuse unei duble exploatări, iar centrul de greutate al dezvoltării lor naţionale s-a format în ţările-metropolă şi frăţeşti învecinate. Conducerea mişcării naţionalităţilor rămase în urmă în privinţa dezvoltării burgheze şi-au asumat-o păturile aflate la începuturile transformării burgheze şi în special intelectualitatea frînată în afirmarea ei de către clasele conducătoare ale naţiunilor dominante. În cadrul acestei din urmă categorii, a apărut însă mai întîi intelectualitatea

clericală şi abia treptat, în cursul procesului de dezvoltare a burgheziei, şi-a făcut simţită prezenţa intelectualitatea laică formată din învăţători, profesori, funcţionari inferiori şi ofiţeri[13].

În ceea ce priveşte, concret, apariţia intelectualităţii clericale şi lumeşti a românilor din Transilvania, I. Tóth Zoltán înfăţişează într-o concepţie cultural-sociologică modernă rolul pe care l-au avut în acest proces unirea religioasă, reţeaua şcolară catolică şi posibilităţile oferite de călătoriile de studii în străinătate. Pe baza unor cercetări aprofundate el ajunge la concluzia ca în cursul secolului XVIII-lea numărul tinerilor români cu pregătire medie depăşea cifra de 1000, iar această pătură alcătuia nucleul de conducere al mişcării naţionale. Personalităţile proeminente din cadrul acestei categorii (Samuil Micu, Gheorghe Şincai, Petru Maior, Ioan Budai-Deleanu şi alţii) au formulat ideologia naţiunii, au închegat conştiinţa naţională, care a pătruns apoi în sînul maselor, transformîndu-se în forţă materială. La sfîrşitul secolului al XVIII-lea, comunitatea cărturarilor români din Transilvania nu mai este o grupare dezlînată a unor indivizi izolaţi juxtapuşi, ci, în ciuda celor două categorii în care se împărţea, forma o unitate socială organică, avînd un nivel cultural în general identic cu cel al cărturarilor maghiari şi germani, iar interesul ei se îndrepta în special spre istorie. „Ultimul sfert al secolului al XVIII-lea este perioada clasică de formare a conştiinţei istorice româneşti."[14]

Studierea apariţiei şi funcţiei specifice a intelectualităţii burgheze din Transilvania în dezvoltarea naţiunii constituie o sarcină imperioasă în cadrul domeniului de cercetare deosebit de actual menit — sub semnul luptei împotriva şovinismului — să dezvăluie istoria naţionalismului. Cercetătorii specializaţi în această temă trebuie, desigur, să efectueze în primul rînd critica „pro-

priei" lor ideologii naţionaliste; activitatea lor va deveni însă cu adevărat rodnică şi eficientă numai dacă vor examina fenomenul în interdependenţa între diferite ideologii naţionale, iluzii şi prejudecăţi, pe planul întregii Europe de răsărit.

Istoria intelectualităţii şi istoria naţionalismului sînt într-adevăr inseparabile, elementul vital al tinerei intelectualităţi umaniste burgheze fiind cultura în limba maternă, cu instituţiile sale: şcoala, biserica şi presa. În Transilvania, unde criza feudalismului se prezintă într-o formă naţională aproape sub toate aspectele, conflictele sociale fundamentale s-au polarizat în conflicte naţionale. În asemenea condiţii, problema limbii se ridică pe primul plan, criteriu definitoriu al existenţei naţionale şi al apariţiei naţiunii, fiind totodată baza conflictului între grupările de intelectuali reprezentînd ciocnirea unui naţionalism cu altul.

La începutul secolului al XlX-lea se declanşează contradicţiile între intelectualitatea maghiară reformistă, a cărei concepţie preconiza păstrarea naţionalismului nobiliar şi a supremaţiei maghiare, şi pătura de intelectuali români care se identificau cu năzuinţele iobăgimii şi formulau un nou sens al naţionalism ului, de esenţă populară, liber de rămăşiţele nobiliare. Aceste contradicţii s-au transformat într-un tragic antagonism în cursul anului 1848, făcîndu-se simţite şi în deceniile următoare.

TENDINȚE NAȚIONALE ROMÂNEȘTI LA SFÎRȘITUL SECOLULUI AL XIX-LEA ȘI ÎNCEPUTUL SECOLULUI XX

Literatura de specialitate din țara noastră privind istoria problemei naționale s-a îmbogățit cu o nouă sursă documentară. Memoriile lui Valeriu Branişte* ne dau posibilitatea de a cunoaşte mişcările naționale de la sfîrşitul secolului trecut şi începutul secolului nostru, amplificînd şi adîncind cunoştințele noastre prin mărturiile unui contemporan despre această perioadă plină de conflicte din timpul dominației imperiului habsburgic, perioadă a cărei cercetare se păstrează în primul plan al actualității. Publicarea volumului la cîteva decenii după moartea autorului nu înseamnă numai o binevenită îmbogățire a memorialisticii noastre, ci indică totodată creşterea interesului față de problema națiunii şi naționalității.

Memoriile lui Branişte, care înmănunchează perioada cuprinsă între procesul Memorandumului (1894) şi prăbuşirea monarhiei, oferă o imagine panoramică a politicii guvernelor vremii, a bătăliilor Partidului Național Român, a fundalului social şi coordonatelor internaționale ale acestor bătălii şi, mai cu seamă, a rolului instituțiilor de cultură, al şcolilor şi al presei. Această imagine se caracterizează prin veridicitate, o ținută

* Valeriu Branişte: *Amintiri din închisoare,* Bucureşti, 1972.

principială-etică demnă de respect şi o concepţie democratică. În cele ce urmează, spicuim din această imagine doar unele aspecte, concludente din punct de vedere sociologic şi social-politic.

În primul rînd, trebuie să ne referim la Memorandumul, înaintat cu peste 80 de ani în urmă, cu tot ceea ce l-a precedat şi i-a urmat. Începuturile activităţii politice a lui Branişte coincid cu pregătirea Memorandumului şi, cu toate că nu era întrutotul de acord cu autorii şi nu a luat în mod direct parte la acţiune, îl vom găsi mai tîrziu în rîndul apărătorilor memorandiştilor acuzaţi, iar amintirile sale, redactate cu competenţa martorului ocular, aduc contribuţii de seamă la cronica evenimentelor. Istoricii marxişti români şi maghiari sînt de acord în a considera Memorandumul către împărat, întocmit în 1892, ca şi luptele legate de el, drept apogeu al mişcării naţionale româneşti din Transilvania de dinainte de 1918. Desigur că această judecată de valoare nu ignorează deficienţele acţiunii şi ale concepţiei social-politice conturate pe fondul ei, nu este lipsită de critică faţă de rolul iniţiatorilor, însă, atunci cînd face bilanţul mişcării, scoate în evidenţă pe bună dreptate ceea ce slujea efectiv, în mişcarea memorandistă, scopurilor naţionale româneşti. Astfel, I. Tóth Zoltán arată că „prin dezvăluirea în detaliu a politicii violente şi asupririi naţionale exercitate de clasele dominante maghiare, prin revendicările sale privind anumite libertăţi limitate", Memorandumul prezintă trăsături progresiste[1]. În notele adăugate jurnalului de detenţiune al lui Branişte, Alexandru Porţeanu arată că Memorandumul a contribuit la lărgirea bazei de masă a mişcării de eliberare naţională[2]; Ştefan Pascu subliniază adeziunea de care s-a bucurat iniţiativa memorandiştilor în sînul burgheziei, al intelectualităţii şi al unei mari părţi a ţărănimii şi că acţiunea însăşi a stîrnit un ecou internaţional fără seamăn. Problema românilor şi a celorlalte naţionalităţi din imperiul habsburgic a devenit o problemă europeană[3].

Evident, în urma acestor interpretări se iscă anumite semne de întrebare. De ce nu a acceptat la început Branişte ideea Memorandumului? Care a fost punctul de vedere al antimemorandiştilor şi de ce nu erau favorabili obiectivelor recunoscute de posteritate drept pozitive?

Pentru a răspunde acestor întrebări, trebuie să aruncăm o privire asupra drumului care a dus la elaborarea Memorandumului.

După părerea lui I. Tóth Zoltán, Memorandumul a fost încununarea politicii iniţiate de Andrei Şaguna[4], care preconiza obţinerea unei părţi a revendicărilor naţionale româneşti pe „cale vieneză", cu sprijinul curţii imperiale. Începutul căii îl constituie într-adevăr *Supplex Libellus Valachorum,* căci caracterul şi soarta memoriului înaintat împăratului prezintă multe asemănări cu cele ale Memorandumului. Acesta din urmă însă — cu un secol mai tîrziu — a apărut în altă situaţie istorică, deosebindu-se — atît din punct de vedere al forţelor sociale dinamizatoare, cît şi al conţinutului — de petiţia redactată în numele „preoţimii, nobilimii, stării militare şi civile a întregii naţiuni valahe din Transilvania."

După cum se ştie, Branişte făcea parte din rîndul antimemorandiştilor conduşi de Alexandru Mocioni. El considera că momentul înaintării Memorandumului nu este potrivit, dar, independent de acest considerent, nu avea prea multă încredere în succesul acţiunii. În jurnal, autorul îşi expune pe larg părerea, ca şi motivul pentru care, mai tîrziu, s-a alăturat organizatorilor. În cursul unei discuţii, Septimiu Albini i-a demonstrat că poporul român trebuie smuls din cercul vicios al încrederii în împărat, că a venit timpul de a se lichida această politică tradiţională ce nu-şi mai avea locul. Românii se adresează curţii cu conştiinţa demnităţii lor. Dacă cererea le va fi satisfăcută, va fi bine; dacă nu, se vor putea în sfîrşit scutura de iluzia moştenită din trecut şi vor putea trece la o politică nouă, bazîndu-se

numai pe forţele proprii[5]. Branişte a acceptat această concepţie, dar şi-a dat seama că nici concepţia lui Albini nu era lipsită de iluzii, fapt convingător demonstrat de respingerea Memorandumului şi de procesul care i-a urmat. Critica istorică contemporană este dealtfel unanimă în a constata că soarta memorandumului înaintat împăratului în 1892 a demonstrat indubitabil falimentul „căii vieneze". Vasile Lucaciu, unul dintre conducătorii mişcării memorandiste, mai nădăjduia poate în obţinerea succesului, dacă „îl va pîrî pe regele Ungariei împăratului austriac". Evenimentele au arătat însă că această tactică clădită pe prezumţia unei „schizofrenii de un fel specific" a rămas inoperantă. În lucrarea *Din istoria Transilvaniei* se şi arată că clasa dominantă austriacă şi-a manifestat solidaritatea cu marea moşierime şi burghezie maghiară, ceea ce a contracarat calculele memorandiştilor[6]. Fireşte că Branişte şi ceilalţi antimemorandişti nu erau singuri în neîncrederea lor faţă de eficacitatea Memorandumului. Nici „tinerii", „tribuniştii", nu vor fi fost pe de-a-ntregul convinşi de succesul acţiunii, dar totodată aşteptau (şi nu fără temei) ca, pe de o parte, Memorandumul să devină un bun prilej pentru o largă agitaţie declanşată în sprijinul revendicărilor, iar, pe de alta, să atragă atenţia opiniei publice europene. În acest sens, sîntem de acord cu autorii amintitei lucrări de istorie, care arată: „Înaintarea Memorandumului către împărat nu mai poate fi considerată ca o simplă continuare a manifestărilor de încredere în sprijinul monarhiei habsburgice."[7]

Pînă la Memorandum, calea a fost lungă, plină de complicaţii şi lupte lăuntrice. Mişcarea naţională românească a trebuit să parcurgă mai multe faze pînă ce — sub conducerea burgheziei, a intelectualităţii — a putut atinge nivelul care constituia pragul superior al luptei duse după 1848.

În anii următori pactului dualist, cercurile conducătoare ale mişcării au militat pentru păstrarea autono-

miei Transilvaniei; astfel, semnatarii *Pronunciamentului de la Blaj* (15 mai 1868) au protestat din nou împotriva unirii Transilvaniei cu Ungaria. În această perioadă au luat fiinţă primele partide politice moderne ale românilor din Transilvania, ceea ce marca totodată şi procesul de laicizare a mişcării. Această cotitură îşi zămisli însă neîntîrziat şi contradicţiile, prin apariţia unor curente: cel al adepţilor activismului, respectiv acela al părtaşilor pasivismului politic. Dacă cea dintîi orientare îi grupa mai ales pe bănăţeni şi pe cei din aşa-numitele „părţi ungureşti", înregimentaţi sub semnul integrării în „legalitate", al participării la alegerile parlamentare şi al solidarităţii cu celelalte naţionalităţi oprimate, cea de-a doua era expresia poziţiei conducătorilor români din Transilvania istorică. În februarie 1869 ia fiinţă la Miercurea Sibiului Partidul Naţional, care a decis adoptarea politicii pasiviste. Adepţii acesteia îşi argumentau neparticiparea lor ca protest împotriva dualismului, a legii electorale, respectiv a abuzurilor manifestate cu ocazia alegerilor. Dacă activismul însemna — în special în practica familiei moşierilor Mocioni, care aveau un rol conducător — în ultimă instanţă colaborare cu cercurile conducătoare ale monarhiei, iar în interpretarea lui Vincenţiu Babeş, sugerarea orientării spre curentele politice maghiare mai progresiste, pasivismul, cu toate că exprima o atitudine potrivnică regimului claselor privilegiate maghiare, conta de fapt pe sprijinul curţii vieneze. Această orientare ducea însă inevitabil la slăbirea legăturii cu masele. Realitatea istorică este că ambele orientări scontau în concepţia lor politică pe menţinerea monarhiei.

Disputa între reprezentanţii tacticii activiste şi cei ai orientării pasiviste nu s-a încheiat definitiv nici după crearea partidului naţional unic. Conferinţa de unificare s-a întrunit în 1881 la Sibiu, avînd în program — printre altele — recîştigarea autonomiei Transilvaniei, modificarea legii naţionalităţilor, extinderea folosirii lim-

bii române, reforma dreptului electoral, o luptă mai energică împotriva maghiarizării forţate. Încă de la această conferinţă a fost preconizată întocmirea unui nou memorand adresat curţii vieneze.

Un suflu nou, plin de energie şi avînt, l-a adus în mişcare intrarea în arenă a „tinerilor", grupare polarizantă în jurul gazetei *Tribuna.* Crezul lor politic se caracteriza prin respingerea hotărîtă a ficţiunii statului naţional maghiar şi a colaborării cu cercurile conducătoare maghiare. „Tinerii" s-au ridicat pentru elaborarea unei tactici unitare a Partidului Naţional, realizată însă în cadrul unei monarhii federative, în lupta pentru înfăptuirea autonomiei teritoriale, politice şi culturale egale pentru toate naţiunile.

Opinia publică din România a dat un sprijin efectiv activităţii „tinerilor". Sprijinul era de dată mai veche, manifestîndu-se nu numai prin solidaritate morală. Astfel, Mihail Kogălniceanu a acordat ajutor material presei şi şcolilor române din Transilvania, iar *Liga pentru unitatea culturală a tuturor românilor,* înfiinţată în 1890, îşi asuma ca sarcină principală informarea opiniei publice mondiale asupra problemelor înfruntate de românii din Transilvania. Sub egida Ligii a văzut lumina tiparului memorandul studenţimii bucureştene, care publica date despre situaţia naţionalităţilor din cadrul monarhiei. Acestui memorand i-au dat un răspuns în 1891 studenţii maghiari din Cluj, ceea ce, la rîndul său, a avut răsunet prin *Replica* redactată de studenţii români de la Cluj, Budapesta, Viena şi Graz, act care a pregătit nemijlocit Memorandumul. Branişte relatează[8] că era student în ultimul an la Budapesta, atunci cînd s-a declanşat conflictul între studenţii de la Bucureşti şi cei de la Cluj, respectiv dintre forţele aflate în spatele lor. În acest timp a sosit la Budapesta, de la Graz, Aurel C. Popovici (binecunoscut mai tîrziu prin lucrarea sa *Die Vereinigten Staaten von Grossösterreich,* 1906, în care propunea federalizarea Austriei) şi s-a

hotărît redactarea *Replicii.* Branişte s-a angajat să întocmească mai multe capitole, dar actul a fost scris în întregime de Aurel C. Popovici.

Replica şi Memorandumul sînt două documente caracteristice ale luptei românilor transilvăneni în primele decenii ale dualismului. E perioada de trecere la imperialism, în care contradicţiile existente între clasele dominante maghiare şi cercurile conducătoare, respectiv masele naţionalităţilor oprimate ajunseră la maximă tensiune. Ungaria din perioada dualismului era un caz tipic de stat multinaţional, iar prin încheierea pactului dualist clasa moşierilor şi burghezia maghiară au dobîndit mînă liberă în privinţa comportamentului faţă de naţionalităţi. Este îndreptăţită afirmaţia lui I. Tóth Zoltán: „După cum anul 1867 a însemnat în general un regres faţă de cuceririle din 1848—49, tot aşa, reglementarea dualistă a problemei naţionale a constituit un regres net faţă de vara lui 1849, faţă de *Projet de pacification* şi legea de la Seghedin a naţionalităţilor."[9] Acest „regres" s-a manifestat prin asuprire în toate domeniile vieţii sociale, în economie, politică şi cultură. Politica îndreptată împotriva naţiunilor şi naţionalităţilor nemaghiare care formau majoritatea populaţiei ţării a dat naştere pe de o parte acelor „surplusuri de leziune" (Jászi Oszkár) în cele mai diferite domenii ale vieţii, care i-au făcut pe cei discriminaţi să refuze irevocabil acceptarea pactului dualist, iar pe de altă parte această politică tindea să menţină regimul existent. Politica, dualistă, dar fundamental naţionalistă, recurgea cu predilecţie la metodele administrative, de ordine publică. Reprezentanţii păturii *gentry*-lor, care dominau aparatul de stat, s-au legănat mult timp în iluzia că potolirea mişcărilor naţionale, soluţionarea problemei naţionale pot fi obţinute cel mai simplu prin violenţă, prin înfrînarea „instigatorilor". În ceea

ce priveşte legea din 1868 a naţionalităţilor, spiritul de îngăduinţă şi echitate, liberalismul reprezentat de Eötvös József şi Deák Ferenc nu fuseseră puse în practică. Legea fie că nu era transpusă în fapte, fie că erau aplicate numai măsurile dezavantajoase pentru naţionalităţi. În anii guvernării lui Tisza Kálmán, politica îndreptată împotriva naţionalităţilor s-a intensificat şi mai mult, implicînd centralizarea administraţiei şi în special răspîndirea cu forţa a limbii maghiare prin intermediul legilor şcolare ale lui Trefort.

Autorii Memorandumului şi-au îndreptat tăişul atacului împotriva acestei politici. Ei au criticat legea electorală în vigoare, aspectele negative pentru români ale censului electoral; au demascat tendinţa maghiarizatoare ascunsă în spatele legilor şcolare, au dezvăluit consecinţele nefaste pentru naţionalităţi ale legii presei. Prin obiecţiunile aduse împotriva nerecunoaşterii românilor drept „naţiune politică" de sine stătătoare, focul era concentrat asupra tezei naţiunii politice, respectiv a statului naţional maghiar.

Atacul acesta se explică prin faptul că întreaga politica naţionalistă a perioadei de după încheierea pactului dualist era clădită pe ficţiunea că Ungaria ar fi un stat naţional, o expresie a naţiunii politice maghiare, în care s-ar cuprinde toţi cetăţenii ţării. Reprezentanţii acestei concepţii invocau poziţia nobiliară perimată: ei nu voiau să recunoască existenţa unor deosebiri nici măcar în cadrul naţiunii politice, după cum... şi membrii lui „populus werböczyanus" erau „egali", fără deosebire de rasă şi limbă[10]. Teza statului naţional unitar şi a naţiunii politice era o bază pentru măsurile de asimilare a naţiunilor şi naţionalităţilor nemaghiare (cum au fost etatizarea administraţiei, maghiarizarea în şcoli). Este deci lesne de înţeles de ce purtătorii de cuvînt ai mişcării naţionale româneşti s-au ridicat cu atîta vehemenţă împotriva acestei teze. În zadar autorii legii naţionalităţilor din 1868, cu ideile lor liberale, au pro-

clamat libertăţile individului. Această declaraţie nu a dezarmat mişcările naţionalităţilor. Proclamarea libertăţilor individuale nu putea suplini statuarea individualităţii corporative, a personalităţii juridice colective a naţionalităţilor. Or, reprezentanţii naţionalităţilor îşi menţineau cu consecvenţă punctul de vedere, conform căruia trebuia recunoscută personalitatea colectivă a grupurilor etnice. În calea acestei recunoaşteri stătea însă obstacolul preceptului fictiv al naţiunii politice. Valeriu Branişte exprima şi el această părere în scrisoarea adresată vicepreşedintelui Partidului Naţional Român, dr. Teodor Mihali (1912), scrisoare în care îşi comunica dezacordul faţă de schimbarea programului partidului, invocînd — printre altele — argumentul că respinge în mod neschimbat legea naţionalităţilor din 1868, deoarece autorii ei considerau naţionalitatea drept o simplă însuşire a indivizilor aparţinînd naţiunii politice maghiare unitare[11].

Recunoaştem în ideile lui Branişte concepţia şi atitudinea acelor intelectuali români care, pe vremea Memorandumului şi după aceea, erau dătători de ton în mişcarea naţională românească şi al căror important rol oglindeşte — printre altele — schimbările ce au avut loc în compoziţia socială a mişcării. Capitolele memoriilor sînt populate de figuri de avocaţi, învăţători, profesori, studenţi, preoţi, ziarişti, care formulează programul mişcării, elaborează strategia şi tactica ei, popularizează lozincile sale, mobilizează masele, încheagă relaţii cu străinătatea. Tot ei sînt în primele rînduri ale rezistenţei faţă de organele opresive ale aparatului statal, pe ei îi întîlnim în închisorile de la Szeged şi Vác. Dar între reprezentanţii aceleiaşi pături izbucnesc şi conflictele interne, contradicţiile principiale, adeseori denaturate de certuri de ordin personal.

Dacă pe vremea lui *Supplex Libellus Valachorum* mare parte a cărturarilor de frunte erau membri ai clerului, la sfîrşitul secolului laicizarea, diferenţierea

profesională făcuse progrese considerabile. Acest proces marca totodată şi stadiul dezvoltării burgheze care, deşi puternic frînată de asuprirea naţională, nu putea fi oprită. Analiza cu ajutorul unor date statistice a structurii sociale aparţinînd naţionalităţilor arată că în Transilvania perioadei dualiste 86,3% din români se ocupau de agricultură, cca 8% de industrie, iar 1,4% erau intelectuali, pătură care forma aproximativ 20% din întreaga intelectualitate a Transilvaniei. Înainte de izbucnirea primului război mondial, erau înregistraţi cca 40 000 de funcţionari, preoţi şi învăţători, iar numărul avocaţilor, medicilor şi ziariştilor se ridica la cîteva mii. În ceea ce priveşte pe funcţionari, 5,4% din funcţionarii de stat, 7,4% din funcţionarii judeţeni şi orăşeneşti şi 20,8% din notari erau români. Cam 1000 de funcţionari lucrau mai ales în reţeaua bancară românească.

Situaţia cea mai grea din punct de vedere politic o aveau, poate, funcţionarii şi învăţătorii, cel mai profund afectaţi de controlul şi amestecul statului. Grosul intelectualităţii româneşti însă, lipsit de perspectiva funcţiilor de stat şi a avansării, s-a orientat spre profesiunile libere. Din rîndurile lor se recrutau (pe lîngă moşieri, comercianţi, industriaşi şi bancheri) exponenţii de frunte ai Partidului Naţional[12].

Marea majoritate a intelectualităţii româneşti era de provenienţă direct populară, ţărănească. Pe lîngă mobilul politic-ideologic, respectiv determinînd acest mobil, atitudinea sa categoric negativă faţă de dualism era hotărîtă şi de factori existenţiali.

În perioada absolutistă, o parte din intelectualii români au reuşit să intre în funcţii publice. Această perspectivă i-a îndrumat spre facultăţile juridice; în schimb, prin reaşezarea comitatelor, căile spre funcţiile publice s-au îngustat. „Dacă la început partidul lui Deák a lăsat o parte din intelectualii români, ici-colo, în primul rînd în funcţiile de prefecţi, secretari de stat, în

posturile curiale, judecătoreşti etc. — arată I. Tóth Zoltán — în perioada lui Tisza a făcut cu neputinţă plasarea în funcţii publice a intelectualilor din rîndul naţionalităţilor."[13]

Rezistenţa intelectualilor era şi o manifestare a tendinţelor burgheziei române transilvănene în plină dezvoltare. Deşi în ultimele decenii ale secolului al XIX-lea şi în primii ani ai secolului XX creşte numărul industriaşilor şi comercianţilor români, afirmarea lor se lovea de puternica concurenţă a burgheziei austriece şi maghiare. Dezvoltarea industriei şi comerţului din România avea şi ea o influenţă nefavorabilă asupra situaţiei burgheziei comerciale, care tindea să plaseze produsele industriei transilvănene pe pieţele vechiului regat. Burghezia românească din Transilvania şi-a cucerit însă o poziţie foarte solidă în viaţa bancară, creîndu-şi propriile organizaţii naţionale dinamice de credit. În 1872 a luat fiinţă Banca „Albina"; în 1892 funcţionau deja 36 bănci româneşti, iar în 1900 un număr de 97 instituţii bancare româneşti. După 1906 se înfiinţează sindicatul bancar „Solidaritatea", în cadrul căruia *Albina* avea un rol hotărâtor. Pînă în 1914, numărul băncilor româneşti s-a ridicat la 249, cu operaţiuni şi investiţii în bună parte agrare[14]. Burghezia bancară (care, firește, nu a renunţat la exploatarea ţărănimii române) a ajuns factorul conducător dătător de ton al românilor, exercitînd o influenţă puternică asupra politicii Partidului Naţional Român şi asupra atitudinii intelectualităţii.

Un loc de seamă în jurnalul de detenţiune al lui Branişte îl ocupă amintirile de pe vremea cînd făcea gazetărie. Branişte a lucrat, în cadrul carierei sale publice, multă vreme la *Tribuna*, în redacţiile gazetelor *Dreptatea* de la Timişoara şi *Drapelul* din Lugoj. Paginile respective ne evocă un jurnalist de clasă, un re-

dactor pasionat, un profesionist la nivelul vremii sale, care considera într-adevăr ziaristica drept o activitate politică angajată. Aceste amintiri de valoare documentară ilustrează convingător rolul crescînd al presei nu numai în mişcarea naţională românească, ci şi în celelalte mişcări naţionale din Europa răsăriteană. Se ştie că, urmare a înapoierii relaţiilor economico-sociale şi a trăsăturilor specifice ale asupririi naţionale, mişcările naţionale din Europa răsăriteană au luat forma unor tendinţe lingvistico-culturale. Dacă la începutul secolului al XIX-lea acţiunile acestea au avut drept scop crearea limbii literare, înflorirea literaturii naţionale, fundamentarea unei istoriografii care să-şi propună deşteptarea conştiinţei naţionale, sprijinirea mişcării dramatice şi muzicale naţionale, fondarea unor societăţi ştiinţifice şi culturale şi mai cu seamă organizarea de şcoli de diferite grade şi asociaţii studenţeşti[15], în a doua jumătate a secolului rolul presei devine tot mai pregnant.

Revistele şi în special cotidienele îşi asumă sarcina de a fi purtătoare de cuvînt ale acestor mişcări, pentru ca, în calitate de „agitatori şi organizatori colectivi", nu numai să difuzeze în rîndurile tot mai dese ale cititorilor idealul eliberării naţionale şi revendicările transpuse în limbajul politicii curente, ci să şi mobilizeze în vederea obţinerii revendicărilor concrete. Această funcţie poate fi bine urmărită în viaţa gazetei *Tribuna*, care constituia o armă deosebit de eficace în mîinile redactorilor şi editorilor ei. Sub conducerea lui Ioan Slavici, gazeta — fidelă numelui ce-l purta — a devenit o adevărată tribună de luptă, un tun — cum se exprimă Diamandi Manole — care trebuia să tragă zilnic asupra guvernului[16]. Am mai amintit politica de presă plină de dinamism şi combativitate pe care au iniţiat-o tribuniştii, a căror publicistică a contribuit în bună măsură la avîntul mişcării naţionale româneşti. Eforturile redacţiei se îndreptau mai întîi de toate în

direcţia închegării unităţii politice a românilor din Transilvania. Ca atare, cele mai mari succese le-a obţinut pe tărîmul popularizării Memorandumului şi în campania pornită împotriva condamnării acuzaţilor. Ea a răspîndit în mase ideea unităţii culturale a tuturor românilor, iniţiativă care pregătea acceptarea ideii de unitate politică. Un merit de seamă al „tribuniştilor" este accentuarea necesităţii solidarităţii între „clasa de mijloc", intelectualitate şi popor, depunerea tuturor eforturilor în scopul de a antrena masele în lupta politică. Acestui scop îi servea şi strădania lor de a încetăţeni, în locul limbii latinizante anterioare, neînţelese de popor, limba literară din România, apropiată de popor. Istoria frămîntată a *Tribunei* şi în general a presei naţionalităţii — asupra căreia nu putem insista aici — reflectă în mod amănunţit şi fidel atît contradicţiile interne ale mişcării naţionale româneşti (Branişte dă relaţii detaliate asupra conflictelor lăuntrice care îmbrăcau adeseori caracterul unor intrigi), cît şi direcţionarea spre un şovinism extremist a politicii guvernelor maghiare (de pildă, în timpul guvernului condus de Bánffy Dezső), ca şi legăturile, tot mai strînse, care s-au închegat cu guvernele şi partidele politice din România.

Acest ultim aspect s-a concretizat în cazul *Tribunei,* de pildă, şi în sprijinul eficient al partidului liberal acordat lui Slavici şi redacţiei; Brătianu şi Kogălniceanu urmăreau cu multă atenţie activitatea redacţiei; în schimb, adversarii gazetei au găsit înţelegere la conservatori. Relaţiile între mişcarea naţională a românilor din Transilvania şi factorii oficiali din vechiul regat se ţeseau, firește, în reţeaua complexă a intereselor şi calculelor politice dintotdeauna. Autorii lucrării *Din istoria Transilvaniei* arată că politica guvernelor din vechea Românie — fie chiar şi datorită orientării spre Tripla Alianţă — nu a slujit cu consecvenţă cauza românilor din Transilvania, tinzînd „la încheierea unor înţelegeri reacţionare cu clasele dominante austriece şi

ungare."[17] Dealtfel, memoriile lui Branişte dau numeroase exemple concrete care relevă rolul relaţiilor cu cei de dincolo de Carpaţi în formarea conştiinţei şi atitudinii politice a intelectualităţii române din Transilvania.

Fenomenele înfăţişate subliniază şi ele că, mai ales în perioada de trecere la imperialism, problema naţionalităţilor nu mai acţionează exclusiv în sfera raporturilor de politică internă, ci intră tot mai mult în cadrul liniilor de forţă ale vieţii internaţionale. Ea devine, pe de o parte, un mijloc de manevră în politica marilor puteri, pe de alta — spre a rămîne la cazul monarhiei —, situaţia şi dezvoltarea ţărilor-metropolă (România, Serbia şi Italia) exercita o tot mai mare influenţă asupra celor care formulau poziţia politică a naţionalităţilor.

Un interes deosebit îl prezintă în memoriile lui Valeriu Branişte pasajele privitoare la maghiari. Atitudinea sa este caracterizată prin excelenţă de următoarele două momente. Intentîndu-i-se un proces de presă, a refuzat la dezbatere să răspundă judecătorului în limba maghiară, deşi ştia că prin aceasta îşi îngreunează situaţia. Atunci cînd, însă, cu ajutorul interpretului, i s-au notat datele personale, la întrebarea referitoare la studii, spre stupefacţia instanţei, răspunde, însoţit de ovaţiile camarazilor de idei prezenţi în sală: „Profesor de limbă şi literatură maghiară!"[18] Acesta este însă numai un aspect al atitudinii sale, căci, în amintita scrisoare adresată doctorului Teodor Mihali, îşi definea astfel raporturile cu maghiarii: „Sînt aderentul unei păci cinstite între maghiari şi români, pace indicată de interesele comune, de ordin mai înalt, ale acestor două popoare."[19]

Această poziţie principială-morală definea şi raporturile sale cu radicalii burghezi maghiari ai vremii,

personal cu Jászi Oszkár. Se ştie că Jászi şi cercul său, deşi nu au fost în stare să renunţe la concepţia „Ungariei integre", depăşită de istorie şi în cursul evenimentelor de mai tîrziu, respinsă cu hotărîre de naţionalităţi, şi-au cîştigat incontestabile merite în frontul progresului, prin menţinerea în actualitate a problemei naţionalităţilor, prin încercarea — deşi discutabilă — de analiză ştiinţifică, ridicîndu-se pentru soluţionarea democratică a problemei. Această grupare de intelectuali, trecută pe bună dreptate de către Horváth Zoltán în categoria „celei de-a doua generaţii reformiste"[20], s-a împotrivit cu curaj politicii de menţinere a „statului maghiar care evoluează în direcţie maghiară în cel mai şovin sens al cuvîntului"(sic!) — motto al lui Bánffy Dezső — şi s-a opus idealului imperialist al lui Rákosi Jenő, al „celor 30 milioane de maghiari", legii şcolare maghiarizatoare a lui Apponyi şi tertipurilor lui Tisza István ce urmăreau divizarea naţionalităţilor. Împreună cu Ady şi în spiritul său, ei închegau şi cultivau legături cu conducătorii naţionalităţilor, printre care şi cu Branişte. Astfel, în 1911—1912, Jászi vizitează Banatul, participînd într-o comună la spectacolul de amatori organizat de Branişte şi prietenii săi în cadrul mişcării naţionale române[21]. Atunci cînd, în 1918, "Branişte fu închis în închisoarea Csillag („Steaua") din Seghedin, Jászi a făcut toate demersurile spre a-l elibera[22]. Într-o scrisoare adresată soţiei, Branişte îi relatează pe un ton emoţionat vizita dr. Szörényi şi dr. Hollós, din încredinţarea lui Jászi Oszkár, cei doi asigurîndu-l de solidaritatea sociologilor budapestani[23].

Dealtfel, Branişte coresponda sistematic cu Jászi. Scrisorile încă inedite, aflate în posesia familiei[24], vor îmbogăţi, de bună seamă, sub o serie de aspecte, istoria încă lacunară a relaţiilor dintre mişcarea naţională românească şi curentele progresiste maghiare.

NOŢIUNEA DE NAŢIONALITATE: ISTORIE ŞI SEMNIFICAŢIE

Ne-am mai referit la rolul noţiunii de naţionalitate în cunoaştere, noţiune care poate fi atît începutul, cît şi încununarea cercetării ştiinţifice. Definirea naţionalităţii devine însă un punct de reper pozitiv numai dacă oferă o ipoteza de lucru, confirmată sau modificată apoi de cercetările ulterioare. Maxime Rodinson afirmă pe bună dreptate, în legătură cu definiţia naţiunii elaborată de Stalin, că analiza unui fenomen complex şi dificil de sesizat nu poate fi declanşată cu o definiţie şi cu înscrierea numai a acelor exemple care par să fundamenteze definiţia respectivă[1]. Fapt este că Marx începe *Capitalul* cu noţiunea abstractă a valorii, dar se cunoaşte gigantica şi totodată migăloasa muncă de cercetare prin care el a pus bazele acestei definiţii care încununează într-adevăr „un întreg Mont Blanc al faptelor".

Noţiunea de naţionalitate este necesară ca ipoteză de lucru, ca mijloc de cercetare. *Istoria cristalizării sale aduce contribuţii de seama la îmbogăţirea cunoştinţelor noastre despre apariţia şi dezvoltarea problemei naţionalităţilor, respectiv a mişcărilor naţionale.* Această privire retrospectivă informează pe cercetătorii de astăzi nu numai asupra forţelor sociale, orientărilor politice şi curentelor spirituale care au dat naştere noţiunii

sau definiţiei în cauză, ci poate oferi un ajutor considerabil pentru clarificarea noţiunilor, actuală pe acest tărîm şi în prezent. Specialiştii de ieri şi de azi ai problemei naţiunii şi naţionalităţii invocă adeseori dificultăţile permanente datorate caracterului echivoc al noţiunilor utilizate în cercetările lor.

Lichidarea în perspectivă a acestor dificultăţi motivează şi necesită chiar *o schiţă a istoriei noţiunii de naţionalitate la noi în ţară.* Dorim să contribuim prin cele de faţă la înfăptuirea acestui deziderat, mai ales prin trecerea în revistă a concepţiilor născute în *cadrul mişcării naţionale româneşti, respectiv în viitoarea tendinţelor tangente cu acestea.* Ne gîndim la ideile lui Vasile Goldiş, Aurel Lazăr şi Eugen Rozvan, la definiţiile şi tezele principiale formulate de ei referitor la naţionalitate şi la problema naţională. Dacă Goldiş şi Lazăr — după cum se ştie — au fost personalităţi proeminente ale Partidului Naţional Român, Rozvan a desfăşurat o activitate politică şi ştiinţifică (pilduitoare în cadrul mişcării muncitoreşti socialiste, însă, prin strînsele sale legături cu secţiunea română a Partidului Social-Democrat din Ungaria, urmărea cu atenţie neslăbită acţiunile naţionale româneşti. Pe lîngă aceasta, Rozvan cunoştea îndeaproape Partidul Naţional Român. Tatăl Florei Beleş, prima sa soţie de timpuriu decedată, era deputat al Partidului Naţional Român în parlamentul Ungariei. Prin mijlocirea lui s-a apropiat de grupul de intelectuali români care apreciau lupta democratică a socialiştilor[2].

În literatura de specialitate este cunoscută conferinţa lui Vasile Goldiş cu titlul *Despre problema naţională,* programată în cadrul cenaclului Darwin din Oradea (1911), ca şi aceea a lui Aurel Lazăr, cu acelaşi titlu, ţinută la şedinţa Societăţii orădene de Ştiinţe Sociale (1914)[3]. Cercetătorii s-au ocupat de unele teze cuprinse în articolul lui Eugen Rozvan *Partidul social-democrat şi naţionalităţile* (Szocializmus, nr. 17—18, 1907)[4]. Cu

prilejul de faţă vom examina însă acele trăsături specifice ale raţionamentului celor trei autori care îi apropie între ei, marcînd totodată o anumită fază de dezvoltare a mişcării naţionale româneşti. O caracteristică a acestei faze este, de exemplu, legătura care s-a înfiripat între mai mulţi reprezentanţi de frunte ai mişcării naţionale şi mişcarea progresistă, chiar şi cea muncitorească maghiară.

Cenaclul Darwin din Oradea, unde Vasile Goldiş trebuia să-şi expună amintita conferinţă*, îi grupa pe studenţii progresişti de la Academia de drept, avînd ca scop răspîndirea liberei cugetări, a concepţiei ştiinţifice despre lume, a ideii de dreptate socială. Probabil că printre membri se aflau şi studenţi români[5]. Deşi cercetarea vieţii interne a cenaclului constituie o sarcină de viitor, se ştie de acum că el colabora cu Societatea de Ştiinţe Sociale şi avea legături cu cenaclul Galilei. De aici urmează că interesul său pentru problema naţională nu se limita la organizarea proiectatei conferinţe a lui Goldiş, de vreme ce problema ocupa un loc central în luptele galileiştilor. În mare, poziţia lor se caracteriza prin amprenta concepţiei promovate de Jászi şi tovarăşii săi de idei. Cenaclul susţinea că problema naţionalităţilor este punctul nevralgic al democraţiei maghiare. El critica aspru politica naţionalistă-maghiarizatoare a claselor dominante, organiza anchete, conferinţe cu scopul cunoaşterii temeinice a situaţiei naţionalităţilor, recurgînd la colaborarea unor studenţi şi politicieni cehi, sîrbi, români. Mocsáry Lajos i-a asigurat pe membrii cenaclului de simpatia sa, exprimîndu-şi satisfacţia că „există în sfîrşit o grupare de seamă a intelectualităţii maghiare, care declară război pe faţă aşa-numitului şovinism."[6]

* Dintr-un motiv oarecare, conferinţa nu a avut loc.

Societatea de Ştiinţe Sociale de la Oradea, care a programat conferinţa lui Aurel Lazăr, este considerată drept for al intelectualităţii democratice, radicale. Ideologia ei era determinată de curentul reprezentat de revista *Huszadik Század.* Concepţia lui Jászi poate fi, trebuie să fie criticată. Nu încape îndoială că pe bună dreptate i se reproşează supraaprecierea rolului pe care l-a avut feudalismul, faptul că el şi tovarăşii săi de idei nu au depăşit, pe de o parte, cadrul unor dispute teoretice (este vorba despre activitatea pe care au desfăşurat-o înainte de primul război mondial), pe de alta, limitele legii din 1868. Este însă tot atît de neîndoielnic că în problema naţionalităţilor Jászi a depăşit aşa-numitul program minimal al social-democraţiei; apoi, trebuie considerată pînă astăzi ca valabilă prognoza referitoare la sarcinile specifice ale sociologiei în sud-estul Europei, prognoză formulată în articolul de analiză a cunoscutei lucrări a lui Ottó Bauer, *Die Nationalitätenfrage und die Sozialdemokratie* (Viena, 1907). În această scriere, Jászi exprimă opinia că în cursul inevitabilei diferenţieri şi specializări, sociologii din diferite ţări vor trebui să-şi concentreze atenţia în primul rînd asupra problemelor care la ei sînt cele mai caracteristice. Acesta era motivul pentru care el aprecia cartea menţionată, din această cauză considera că problema naţionalităţilor constituie tema specifică, centrală a sociologilor de pe aceste meleaguri[7]. Făcînd bilanţul activităţii celui dintîi centru al sociologilor maghiari, Litván György afirmă pe bună dreptate: „Timpul i-a justificat pe ei... în faptul că — în contrast cu cei care gîndeau la scara «globului maghiar» — ei căutau să soluţioneze problemele destinului maghiar încadrîndu-le în context internaţional şi bazaţi pe legile generale ale societăţii."[8]

În conferinţa sa — publicată sub formă de carte[9] — Goldiş se situează pe poziţiile materialismului istoric, citînd în repetate rînduri cartea lui Otto Bauer. Re-

dacţia revistei *Szocializmus*, organ teoretic al social-democraţiei din Ungaria, se referă şi ea la Otto Bauer, pentru a-şi argumenta dezacordul cu amintitul articol al lui Eugen Rozvan. Nu ne propunem acum să examinăm în mod concret dacă referirea era justificată sau nu. Ne interesează concepţia, respectiv poziţia partidului social-democrat în problema naţionalităţilor, în funcţie de care va trebui să interpretăm lucrarea lui Goldiş şi pe cea a lui Rozvan.

Revista *Szocializmus* susţine categoric, în nota ei redacţională, că politica de partid este posibilă numai pe bază de clasă, motiv pentru care organizaţiile naţionalităţilor (printre care şi Partidul Naţional Român) sînt fără doar şi poate partide burgheze, cu care proletariatul poate avea anumite interese comune (cu caracter tranzitoriu), interese care nu justifică însă nici un fel de alianţă mai strînsă. Această declaraţie de principiu vădeşte neîncrederea şi refuzul de colaborare, manifestate — cu puţine excepţii — de conducătorii de atunci ai social-democraţiei maghiare faţă de tendinţele naţionalităţilor. Conform acestei concepţii înguste, ortodoxe, mişcările naţionale au un caracter net burghez, depăşit; ele aparţin secolului al XIX-lea. Oamenii muncii maghiari şi nemaghiari suferă aceaşi exploatare şi asuprire , de aceea, soluţia constă exclusiv în lupta internaţionalistă a clasei muncitoare, a celor ce muncesc, pe care acţiunile naţionalităţilor, devenite anacronice, pot numai să o deruteze. Orientarea lui Garami nu depăşea revendicările de „autonomie culturală" ale social-democraţiei austriece. Ei nu considerau nici situaţia din Ungaria de atunci ca fiind suficient de maturizată pentru această autonomie, nici măcar nu se gîndeau la posibilitatea proclamării principiului autodeterminării pînă la despărţirea de stat[10].

În 1905 s-a organizat la Lugoj primul congres autonom al secţiunii române a Partidului Social-Democrat din Ungaria. Secţiunea fusese înfiinţată în 1903, avînd

menirea de a-i grupa din punct de vedere organizatoric pe muncitorii români. Sediul ei era la Budapesta, unde apărea şi gazeta *Adevărul.* La congresul din 1907 de la Arad au participat din partea mişcării socialiste din România I. C. Frimu, C. Racovski şi Elena Karenin, cu care s-a întîlnit şi Rozvan, prezent la congres[11]. Consolidarea numerică şi organizatorică a muncitorimii române din Transilvania, creşterea forţei de atracţie a ideilor socialismului trebuiau inevitabil să-şi exercite influenţa asupra mişcării naţionale româneşti, respectiv asupra păturilor ei intelectuale progresiste. Cartea lui Goldiş şi, într-o oarecare măsură, conferinţa lui Lazăr sînt indicii ale acestei influenţe, a cărei mijlocire o va fi slujit şi Rozvan, printre altele şi prin articolul său în discuţie.

Un nou factor ideologic şi-a făcut deci apariţia în mişcarea naţională românească născută la finele secolului al XVIII-lea sub egida unei încrucişări a iluminismului cu spiritul nobiliar, pentru ca în cursul secolului al XIX-lea — sub semnul laicizării — să reprezinte aspiraţiile românilor invocînd contractul social, suveranitatea popular-naţională, în general *principiul naţional.* Arsenalul ideologic al mişcării, al viitorului Partid Naţional, era format la început de anumite revendicări specifice feudalismului (recunoaşterea românilor ca cea de a patra naţiune); apoi, de istorismul romantic, de argumentele privitoare la majoritatea demografică, argumente care, începînd din deceniul al patrulea al secolului trecut, au dobîndit şi un conţinut popular. Iată ce scria V. Cheresteşiu despre generaţia paşoptistă: „Intelectualii români aspirau spre dobîndirea libertăţilor burgheze, spre abolirea privilegiilor feudale, spre desfiinţarea iobăgiei, spre asigurarea unei vieţi naţionale libere, care să garanteze ridicarea economică şi culturală a poporului român."[12] La sfîrşitul secolului trecut şi începutul secolului XX prinde rădăcini ideea unităţii culturale şi mai apoi politice, pen-

tru ca în primul deceniu al veacului nostru să se manifeste şi orientarea care îşi propune tratarea problemei naţionale prin prisma sociologiei, respectiv preconizînd și soluționarea ei cu caracter socialist.

Studiul lui Goldiş se caracterizează prin prezenţa ambelor tendinţe. După cunoştinţa noastră, în cadrul mişcării româneşti aceasta este prima încercare de interpretare sociologică, cu elemente de influenţă marxistă, a problemei naţionale. În spiritul constatării de principiu deja amintite şi al concepţiei expuse în cartea lui Otto Bauer, Goldiş formulează în felul următor concepţia care stă la baza analizei sale: „Acum, odinioară şi întotdeauna, conformaţia unui stat este o oglindă fidelă a raporturilor dintre forţele sociale manifestate înlăuntrul acelui stat; evoluţia fiecărei naţiuni oglindeşte istoricul modului de producţie şi al proprietăţii." [13] El schiţează în acest spirit evoluţia problemei naţionale începînd cu secolul al XVIII-lea. Alegîndu-şi adecvat bibliografia de referinţă (Acsády, Szeberényi), Goldiş îşi călăuzeşte cititorii — ce-i drept, adeseori în mod simplist — atît prin etapele de dezvoltare a societăţii din Ungaria, cît şi prin istoricul luptelor naţionale româneşti, căutînd să scoată în evidenţă factorii determinanţi de clasă ai acestor lupte.

În definiţia pe care o dă naţionalităţii, Goldiş se inspiră de asemenea din cartea lui Otto Bauer : „Conform rezultatelor de astăzi ale cercetărilor ştiinţifice, prin naţionalitate este a se înţelege o colectivitate a caracterelor (Karaktergemeinschaft) survenită din identitatea destinelor unui număr de oameni care trăise în acelaşi loc." [14] Autorul, fără să intre într-o analiză mai profundă, se mulţumeşte să îndemne pe cititorii mai exigenţi la studierea în continuare a cărţii lui Bauer. El trage însă concluzia ce i se pare esenţială : „Din noţiunea de naţionalitate rezultă că o naţionalitate nu

poate fi pur şi simplu integrată în alta."[15] Această teză reapare, dealtfel, de mai multe ori, ba atunci cînd îl citează pe Andrássy Gyula junior („Astăzi este cu neputinţă să frustrezi de caracterul naţional un popor ce numără milioane de oameni"), ba în calificarea drept „utopie nefericită" a ideii aşa-numitului stat naţional maghiar care implică asimilarea inevitabilă a naţionalităţilor[16].

În cazul definiţiei date de Goldiş — mutatis mutandis — sînt valabile toate acele observaţii critice care au fost formulate de unii marxişti cu privire la concepţia lui Otto Bauer despre naţiune. Fapt este că şi Bauer a simţit necesitatea de a pleca de la definiţia universală a naţiunii şi, după cum scria în prefaţa la ediţia a doua a cărţii sale, în elaborarea teoriei a fost puternic înrîurit de „boala copilăriei" care era kantianismul[17]. În adevăr, el definea naţiunea, în primul rînd, ca o comunitate culturală, aceasta fiind optica prin care examina soluţionarea problemei naţionale în monarhie, respectiv în Austria. Principiul autonomiei culturale extrateritoriale a fost pînă acum de multe ori criticat. Autorii lucrării *Din istoria Transilvaniei* se referă în critica lor la Lenin, care trasa dubla sarcină a partidelor muncitoreşti în revoluţiile burghezo-democratice ce-şi propuneau soluţionarea problemei naţionale[18]. Edvard Kardelj invocă interdependenţa între noţiunea austro-marxistă a naţiunii şi politica naţională: „Austro-marxismul îşi desfăşura şi linia directoare a politicii sale practice conform definiţiei *teoretice...* a naţiunii. Dacă funcţia naţiunii este una pur culturală — după cum se susţine în virtutea acestei teorii —, mişcarea naţională se poate mulţumi cu aşa-numita autoguvernare «cultural-obştească» etc. Viaţa a arătat că nici un popor nu s-a mulţumit cu atare autonomie, căci nici nu se putea mulţumi cu ea".[19] Viaţa şi istoria au mai demonstrat şi faptul că austro-marxismul a greşit atunci cînd a considerat conducerea miş-

carilor de eliberare naţională drept o îndatorire specială a burgheziei, neobservînd marile energii revoluţionare ascunse in masele aflate sub jugul asupririi naţionale.

Meritul articolului amintit al lui Eugen Rozvan constă tocmai în opoziţia sa faţă de reprezentanţii din Ungaria ai acestei strategii şi tactici greşite. În contrast cu concepţia redacţiei revistei *Szocializmus* — reflectînd linia oficială a partidului — concepţia după care partidele naţionalităţilor au un caracter net burghez, Rozvan accentuează structura internă de clasă a mişcărilor şi partidelor naţionale. Analiza pe care o face păcătuieşte însă prin faptul că pune la îndoială existenţa burgheziilor naţionale şi consideră în mod categoric ca forţa conducătoare a acestor partide este intelectualitatea naţionalităţii, socotită ca grup independent. Cu toate acestea Rozvan vede în mod just rolul important al intelectualităţii în luptele duse pentru libertate naţională (chiar dacă nu întrezăreşte problemele pe care le ridică această funcţie); de asemenea, este bine orientat cînd sesizează ascuţirea contradicţiilor cu burghezia naţiunii dominante, ca şi interesul pe care îl are burghezia naţionalităţii de a-şi dezvolta „propriul" său proletariat. Istoria a demonstrat şi justeţea acelor concluzii ale articolului său în care stăruia asupra necesităţii unei strînse colaborări între mişcarea muncitorească socialistă şi partidele naţionalităţilor.

Este de remarcat că, deşi preia fără rezerve de la Otto Bauer noţiunea de naţionalitate, Goldiş nu se asociază concluziilor politice decurgînd din această definiţie, întrucît nu-şi însuşeşte lozinca autonomiei culturale. Explicaţia constă în faptul că Goldiş aborda analiza ştiinţifică a problemei naţionale de pe poziţiile mişcării naţionale româneşti şi nu de pe platforma social-democraţiei. Probabil că el dorea ca, prin recepţia unor teze materialist-istorice pe care le considera acceptabile, să confere mişcării întreaga sa actualitate şi

eficienţa. Încă şi în anul 1918, cu ocazia unei declaraţii publicate în paginile gazetei *Az Est* (Seara) din Budapesta, Goldiş manifesta interes şi înţelegere faţă de revendicările muncitorilor[20]. Mai tîrziu însă, cariera politică l-a îndepărtat de socialism, de care, dealtfel, şi apropierea sa fusese echivocă. În poziţia sa şi în evoluţia concepţiilor, rolul hotărîtor l-au avut calculele politice.

Nu este întîmplător nici faptul că în argumentaţia baueriană a lui Goldiş nu întîlnim nici o referire la ideea gînditorului austro-marxist despre aşa-numitele naţiuni fără istorie. De bună seamă că Goldiş nu era de acord cu Bauer în privinţa aceasta. Acestei idei, mai precis, variantei sale dogmatic interpretate i s-au adus numeroase obiecţiuni. Înainte de a trece însă la analiza complexului de probleme care alcătuieşte un capitol deosebit de instructiv al istoriei noţiunii de naţionalitate, trebuie să precizăm că în concepţia lui Bauer această teză nu ascunde o tendinţă peiorativă. Dimpotrivă, în cartea sa el dedica un capitol separat emancipării naţiunilor asuprite în cadrul monarhiei, vădind multă simpatie pentru tendinţele lor de eliberare.

Ce înţelegea de fapt Otto Bauer prin naţiuni fără istorie? În nici un caz faptul că respectivele popoare nu ar fi avut sau nu ar putea avea în viitor istoria lor. Este vorba, la Bauer, despre faptul că, întrucît — după părerea sa — în feudalism clasa proprietarilor funciari era purtătoarea culturii naţionale, cultura acelor popoare care nu aveau o pătură conducătoare feudală a rămas în urmă faţă de a acelora care dispuneau de o structură de clasă completă. În acest sens, teza lui Bauer nu poate fi identificată cu sentinţa negativă a lui Engels asupra popoarelor slave din Austria. Engels califica aceste popoare ca fiind contrarevoluţionare şi, cu excepţia polonezilor, a ruşilor sau, eventual, a slavilor din imperiul otoman, nega faptul că ele vor putea avea istoria lor în viitor. După părerea sa, aceste popoare

sînt lipsite de condiţiile istorice, geografice, politice şi industriale indispensabile independenţei şi viabilităţii. Szabó Ervin îşi exprimă încă în 1904 dezacordul cu acest verdict fără drept de apel[21], Bauer îl respinge categoric, ca fiind dezminţit de istorie, iar mai trîziu nici Franz Mehring nu-l aproba[22].

Cît priveşte, în schimb, concepţia lui Bauer, după apariţia cărţii, Jászi — recunoscîndu-i un şir întreg de calităţi — intră în dispută cu Bauer, exemplificînd punctele vulnerabile prin pilda poporului ceh (la care se referea Bauer în primul rînd). Printre altele, pune sub semnul întrebării afirmaţia privind decăderea totală a culturii cehe în perioada următoare luptei de la Muntele Alb. Jászi se referă în schimb la iezuitul Anton Konias, mort în 1760, care se lăuda că singur a avea 60 000 cărţi cehe; alt argument al său este bilingvismul gimnaziilor cehe pînă în 1764. Este de observat că Jászi, care polemiza de pe poziţii juste cu Bauer, comite mai tîrziu o greşeală asemănătoare, atunci cînd — prin extrapolarea anistorică a unor fenomene —, ca funcţie a raportului dintre naţionalitate şi stat, în cadrul unei categorisiri elaborate în general în mod realist, califică naţionalităţile din monarhie drept unele care „nu tind sau nu sînt în stare să întemeieze un stat."[23]

Desigur, cehii se numărau printre popoarele cele mai înaintate din cadrul monarhiei, dar, independent de aceasta, teza despre naţiunile „care dorm somnul nefiinţei istorice" nu poate fi acceptată nici măcar cu titlu general. În primul rînd, să ne întrebăm dacă este îndreptăţit să se vorbească despre cultură naţională în feudalism şi dacă această cultură poate fi întrutotul identificată cu cultura nobiliară. Incontestabil, în epoca feudală masele populare au putut influenţa relativ puţin politica şi cultura, dar nu încape îndoială nici că, de exemplu, răscoalele ţărăneşti erau evenimente de însemnătate istorică (şi nu numai în viaţa acelor popoare);

şi nici dispariţia claselor privilegiate nu a adus cu sine dispariţia continuităţii culturale. Cu toate aceste rezerve, nu înseamnă că, din punct de vedere ştiinţific, nu ar fi acceptabilă, ba chiar utilă o categorisire obiectivă a diverselor popoare, naţionalităţi, naţiuni, pe baza nivelurilor de dezvoltare determinate de condiţiile istorico-sociale date.

În studiul lui Goldiş, noţiunile „naţiune" şi „naţionalitate" au acelaşi înţeles, însă nu neapărat din pricină că gîndirea sau capacitatea de expresie a autorului ar fi fost lacunare; fenomenul aparţine complexului deja amintit al noţiunilor cu mai multe sensuri.

Referitor la prezenţa şi frecvenţa utilizării celor două noţiuni în conştiinţa publică, respectiv în literatura de specialitate maghiară, ne rezumăm de data aceasta să indicăm lucrarea lui Szücs Jenő, care — printre altele — examinează genealogia naţionalităţii în istoria maghiară. „«Naţionalitatea» maghiară — arată autorul — este un produs foarte vechi al istoriei. Surse documentare atestă existenţa, pe la anul 1100, a unei concepţii care înţelegea prin noţiunea de *genus Hungarorum* grupul larg al celor care vorbesc limba maghiară şi sînt pătrunşi de credinţa într-o origine comună (natio.)"[24] Pe noi ne interesează acum mai îndeaproape apariţia şi traiectoria parcursă de noţiunea modernă de naţionalitate, care este de aceeaşi vîrstă cu noţiunea — de asemenea modernă — de naţiune. Amîndouă sînt rezultate ale marilor înnoiri sociale şi spirituale legate de transformările burghezo-democratice. Aceste noţiuni sînt contemporane cu ideile şi noţiunile legate de suveranitatea poporului, egalitatea între popoare, urmărind desemnarea în linii mari a uneia şi aceleiaşi realităţi, a unuia şi aceluiaşi proces social: „...naţiunea este un fenomen istoric şi nu «natural», nu este o categorie «apriorică», aşa cum pretind multe teorii privitoare la esenţa acestui

fenomen. Însuşi cuvîntul «naţionalitate» (naţionalité) este nou în sens modern. El a apărut numai după revoluţia franceză."[25]

Eötvös József utilizează noţiunea de naţionalitate tot în spiritul acestei identităţi; după părerea sa, naţiunea a fost rodul veacului al XIX-lea şi, împreună cu ideile de libertate, egalitate, a constituit o călăuză determinantă a epocii. Definiţia lui Eötvös poartă şi ea semnele distinctive ale idealismului şi liberalismului: „Naţionalitatea nu este altceva decît conştiinţa apartenenţei comune, care se naşte la un număr mare de oameni, datorită tradiţiilor trecutului, situaţiei lor prezente şi a ceea ce decurge de aici, a ceea ce se naşte din comunitatea intereselor şi sentimentelor lor."[26] Această interpretare sinonimă a noţiunilor de naţiune şi naţionalitate însoţeşte întreaga publicistică internaţională şi maghiară, toată literatura de specialitate.

Nici în textele clasicilor marxismului nu întîlnim delimitări consecvente. În schimb, modul în care — într-o scriere postumă — Engels tratează relaţia dintre naţionalitate şi naţiune în interdependenţă cu statul constituie un prilej de reflecţie, un anumit îndreptar în dezbaterea problemei. Analizînd perioada de declin a feudalismului şi apariţia statelor naţionale, Engels arată că, în Europa apuseană, la începutul evului mediu naţionalităţile au apărut din amalgamarea popoarelor, conturarea limitelor între limbi stînd la baza formării statelor, iar acest proces a dus la transformarea naţionalităţilor în naţiuni[27].

Cele de pînă acum ne ajută să ne dăm seama că acea „neclaritate" a noţiunilor pe care am mai amintit-o ascunde nu numai dificultăţile intrinsece ale procesului cunoaşterii, nu numai aspectul forţelor sociale aflate în conflicte complexe. Inversarea, sinonimia folosirii noţiunilor de naţiune şi naţionalitate atît de către autorii marxişti, cît şi de cei de altă orientare a fost determinată şi de faptul că *aceste noţiuni exprimă fenomene*

ale realităţii aflate în interdependenţă, adeseori suprapuse ori derivate unul din celălalt. Interferenţa noţiunilor exprimă deci domenii, procese identice, respectiv tangente ale existenţei sociale. În acest fel, avem de-a face nu numai cu o problemă de semantică, ci şi cu una — am putea spune — de ontologie socială.

În ţările Europei apusene, unde frontierele statelor naţionale au coincis cu cele ale statelor feudale centralizate de pînă atunci, problema naţionalităţii (a minorităţii) s-a manifestat de fapt paralel cu soluţionarea problemei naţionale. Această manifestare a avut două forme: pe de o parte, deşi în aparenţă o problemă a naţionalităţii (minorităţii), ea concentra de fapt eforturile unor naţiuni întregi (irlandezii, norvegienii) îndreptate spre obţinerea autonomiei şi suveranităţii; pe de altă parte, era o problemă a acelor grupuri etnice care chiar şi în cursul formării naţiunilor şi-au păstrat trăsăturile specifice, conştiinţa identităţii colective, indiferent dacă în cursul acestui proces s-au integrat în rîndurile majorităţii (alsacienii, bretonii, velşii, scoţienii, provensalii, corsicanii), ori s-au separat şi mai hotărît de ea (bascii, catalanii, flamanzii)[28].

Cît priveşte aspectele fenomenului în Europa de răsărit, să nu uităm că în acest spaţiu au luat fiinţă state care înmănuncheau mai multe naţionalităţi. În condiţiile existenţei unor puternice rămăşiţe feudale şi ale rămînerii în urmă din punct de vedere al dezvoltării burgheze, conducerea acestor imperii s-a concentrat în Rusia ţaristă în mîinile claselor dominante velicoruse, iar în monarhia austro-ungară în cele ale claselor dominante germane, respectiv maghiare. Dorinţa de libertate a grupurilor etnice oprimate s-a lovit de rezistenţa păturilor conducătoare ale naţiunilor dominante, manifestată prin intermediul organelor statale. În cursul luptei, unele naţionalităţi din cadrul monarhiei (cehii, croaţii) au pornit pe calea transformării în naţiuni încă înainte de crearea de state proprii, pe cînd altele — în-

zestrate cu conştiinţă crescîndă datorită mişcărilor naţionale — socoteau că aparţin naţiunilor-metropolă, respectiv statelor naţionale formate în afara graniţelor monarhiei.

Un exemplu grăitor al acestei din urmă metamorfoze este tocmai profesiunea de credinţă a lui Goldiş, în care este exprimată atitudinea unora dintre conducătorii Partidului Naţional Român în preajma primului război mondial. După ce arată că românii vor să se unească cu România, după cum sîrbii doreau să facă parte din viitorul stat al slavilor de sud, Goldiş constată: „Toţi românii culţi, oriunde stau ei, se consideră membri ai uneia şi aceleiaşi naţiuni..."[29] În aceste coordonate, inversarea noţiunilor de naţiune şi naţionalitate nu mai apare ca o inadvertenţă, ci semnifică năzuinţa tot mai clară spre o politică naţională. Aceasta o exprimă — în formularea lui Otto Bauer — transformarea în secolul al XIX-lea a sistemelor statale tradiţionale, corespunzător *principiului naţionalităţii:* „Fiecare naţiune să formeze un stat aparte!"[30]

În cursul ultimei discuţii dedicate noţiunii marxiste de naţiune, s-a vorbit mult despre rolul statului. În opoziţie cu concepţia mai veche (stalinistă), prinde rădăcini tot mai mult opinia că statului îi revine un loc important în rîndul factorilor naţiunii. În textul engelsian mai sus citat, statul apare ca un criteriu al deosebirii dintre naţionalitate şi naţiune, iar naţionalitatea reprezintă un stadiu de dezvoltare mai rudimentar decît naţiunea, fiind una din comunităţile prenaţionale, o verigă de legătură între popor şi naţiune. În elaborarea noţiunii moderne de naţionalitate, ţinem seamă, desigur, de faptul că între naţionalitate şi naţiune nu mai este vorba despre simple diferenţe de treaptă evolutivă. Referirea la stat s-a dovedit însă a fi o problemă de fond.

În marea sa lucrare de referinţă *(Das Nationalitätenproblem der Habsburgmonarchie,* Graz-Köln, 1969),

Róbert A. Kann notează faptul că, pentru a defini popoarele făcînd parte din formaţiuni de genul monarhiei austro-ungare, se recurge de obicei la termeni ca naţiune, respectiv naţionalitate. Deşi nu-l consideră pe nici unul ca deplin satisfăcător, Kann îl alege pe cel din urmă, avînd în vedere, pe de o parte, legătura foarte strînsă între noţiunile de naţiune şi stat, iar pe de alta, deoarece — după părerea sa — esenţa problemei naţionale în cadrul monarhiei rezida tocmai în conflictul dintre revendicările naţionale ale diferitelor comunităţi etnice şi aparatul statal monarhic. Privitor la noţiunea de naţionalitate, Kann afirmă că ea are un sens complex şi schimbător, ca definiţie a statutului colectiv al unui grup etnic; apoi, comparînd-o cu naţiunea, arată că în cazul naţionalităţii lipseşte cîte o trăsătură specifică, un element constitutiv al naţiunii. Aşa fiind, naţionalitatea este o noţiune „mai modestă", decît naţiunea[31].

La Goldiş şi Lazăr, raportul dintre stat şi naţionalitate se accentuează deosebit de mult în polemica purtată cu teza naţiunii politice maghiare. Această dispută vehementă poate fi, dealtfel, urmărită — după cum am văzut — în cele mai importante documente ale mişcării naţionale româneşti, începînd cu Memorandumul, şi nu numai în aceste documente, ci şi în proclamaţiile şi gazetele tuturor naţionalităţilor luptătoare pentru libertate din cadrul monarhiei.

Concepţia naţiunii politice maghiare, respectiv austriece (căci a existat şi o asemenea concepţie) se sprijină pe definirea naţiunii ca o noţiune statală. În monarhia austro-ungară era oficializată teza că naţiunea este formată din toţi supuşii statului. În Austria, o variantă a acestei teze a fost formulată de Ludwig Gumplowitz: „Naţionalitatea este în germene o reciprocitate culturală şi spirituală produsă şi dezvoltată de comunitatea statală..."[32] Funcţia social-politică a acestei teze este evi-

dentă; ea constă în apărarea atît a regimului claselor dominante austriece, cît şi al celor maghiare de mişcările de eliberare naţională, făcîndu-se identificarea naţiunii cu statul. Conferinţa lui Aurel Lazăr oferă o retrospectivă istorică a procesului de formare a noţiunii de naţiune politică maghiară, demonstrînd că această concepţie este repudiată nu numai de naţionalităţi, ci că nu este acceptată nici de oamenii muncii maghiari militanţi împotriva asupririi[33].

Statul îndeplineşte şi în concepţia lui Jászi Oszkár rolul de criteriu în distincţia făcută între noţiunile de naţiune şi naţionalitate, în elaborarea noţiunii moderne de naţionalitate. Autorul lucrării *Formarea statelor naţionale şi problema naţionalităţilor* nu s-a mulţumit să semnaleze inversarea celor două noţiuni, ci a ţinut să clarifice însăşi problema, îndemnat fiind nu numai de cerinţe de ordin teoretic, ci şi de nevoile practice ale politicii faţă de naţionalităţi. În optica sa, naţiunea se caracterizează tocmai prin existenţa unui stat, ceea ce o deosebeşte şi de naţionalitate: „Prin noţiunea de naţiune înţelegem azi o naţionalitate care dispune de putere în stat, în vreme ce naţionalitatea, în sensul strict al cuvîntului, vieţuieşte fără putere statală, subordonată regimului juridic şi economic, nefavorabil pentru ea, al unei naţionalităţi străine."[34] (Din Jászi se va fi inspirat şi Paál Árpád, care definea naţionalitatea ca grup etnic neparticipant la puterea statală, aflat în situaţie minoritară prelungită.) În această definiţie, care consună cu deosebirea, respectiv evoluţia semnalată de Engels, statul nu este numai unul din criterii, ci factorul determinant, a cărui lipsă face ca naţiunea să devină naţionalitate, în vreme ce apariţia sa transformă naţionalitatea în naţiune. Mai încolo, nuanţînd, dezvoltînd definiţia, Jászi specifică mai multe elemente: „Naţionalitatea este o masă mai mare de oameni vorbind aceeaşi limbă, care şi-au dat seama că formează un grup solidar şi se consideră personalitate distinctă."[35]

Desigur, cele două definiţii nu se exclud; dimpotrivă, sînt complementare. Prin caracterul ei cuprinzător şi complex, aceasta este neîndoielnic definiţia de cel mai înalt nivel în perioada respectivă, autorul ei reuşind să surprindă — în relativitatea lor — trăsăturile caracteristice existenţei statutului naţionalităţilor din cadrul monarhiei, să sugereze — în interdependenţă organică cu naţiunea — dinamica acestei existenţe şi a acestui statut. Definiţia în cauză constituie aşadar, o premisă teoretică pe care o putem valorifica critic şi în elaborarea noţiunii de naţionalitate socialistă.

Odată cu apariţia noţiunilor de „minoritate" şi „minoritate naţională", începe un nou capitol în istoria noţiunii discutate. Acest capitol a adus cu sine noi dificultăţi de terminologie, care s-au adăugat la cele datorate inversării noţiunilor de naţiune şi naţionalitate. De data aceasta, sursa neclarităţilor legate de noţiuni nu mai este literatura istorică, politologică, sociologică, ci aceea juridică, mai precis de drept internaţional public.

Este semnificativ faptul că nici tratatele referitoare la minorităţi încheiate după primul război mondial nu dau o definiţie precisă a noţiunii de minoritate naţională. Mai mult, ele nici nu utilizează termenul, ci vorbesc despre „cetăţeni aparţinînd unor minorităţi etnice, religioase sau lingvistice."[36] Proiectul de tratat din 1950 referitor la drepturile cetăţeneşti şi politice ale omului menţionează de asemenea „minorităţile etnice, religioase sau lingvistice".

Nu ne propunem acum să zăbovim asupra diferenţelor de nuanţă, a eventualelor contradicţii ale expresiilor juridice. Acestea îşi au însemnătatea lor, însă şi sub acest aspect *dorim să ne referim la realitatea transmisă prin noţiuni, respectiv prin multiplicarea sensurilor lor.* În acest domeniu ne lovim din nou de cele constatate în

legătură cu noţiunea de naţionalitate: „...minoritatea religioasă (cu atît mai mult cea lingvistică) înseamnă în multe cazuri naţiune, sau naţiuni în formare, ori naţiuni subjugate" — constată Rehák László[37].

Este evident că una trebuie să fie poziţia noastră faţă de aceste probleme noţionale şi de ontologie socială în cazul regimurilor unde se menţine discriminarea rasială şi naţională, şi alta în cazul ţărilor democratice, socialiste. În elaborarea noţiunii socialiste de naţionalitate trebuie să luăm însă neapărat în considerare atît istoria noţiunii de naţionalitate, cît şi a celei de minoritate, mai precis, învăţămintele care pot fi trase din ele. Acest lucru este necesar, chiar dacă în legile, literatura de specialitate şi publicistica ţărilor socialiste — spre a exclude orice asociaţie de idei cu trecutul de asuprire a minorităţilor — s-a încetăţenit aproape exclusiv noţiunea de naţionalităţi conlocuitoare sau naţionalităţi socialiste.

UN LUMINĂTOR „INCORIGIBIL"

Dacă am încerca să sintetizăm în cîteva cuvinte tendinţele şi idealurile vieţii creatoare a lui Csehi Gyula, n-am putea găsi ceva mai potrivit, ca esenţă, decît propriile sale mărturisiri, în care îşi defineşte pe scurt activitatea. „*De fapt* — arată el —, *tot ce am studiat timp de o jumătate de veac şi tot ce am scris timp de mai bine de patru decenii s-a plămădit în spiritul antinomic şi totuşi comun al celor două iluminisme. Contradicţiile şi întrepătrunderile, cezura între ele şi continuitatea lor constituie axul principal al vieţii, evoluţiei şi căutărilor mele.*"[1] Cartea din a cărei postfaţă am extras citatul poartă titlul *Felvilágosodástól felvilágosodásig* (De la iluminism la iluminism). Acest titlu nu reprezintă doar o frapantă caracterizare a scrierilor adunate laolaltă şi a drumului de viaţă parcurs, ci exprimă, nu mai puţin frapant, şi concepţia fundamentală care le animă. Primul cuvînt din titlu desemnează marele curent spiritual care a pregătit revoluţiile burgheze din secolul al XVII-lea şi al XVIII-lea, iar cel de al doilea, deşi îl repetă pe cel dintîi, nu constituie o tautologie, ci, în intenţia autorului, exprimă faptul că mişcarea muncitorească socialistă reneagă, pe de o parte, şi continuă, pe de alta, iluminismul.

Teza în sine nu este nouă. Clasicii marxismului se considerau şi continuatori ai iluminismului. Ceea ce este

însă, credem, original, e faptul că Csehi vede în mişcarea muncitorească „un al doilea", ori „un nou" iluminism; calificativ ce depăşeşte constatarea faptului că revoluţia burgheză şi societatea născută din ea nu s-au dovedit a fi păstrătoare credincioase ale idealurilor iluministe, motiv pentru care adevărata înfăptuire a valorilor aparţinînd moştenirii lor rămîne pe seama urmaşilor. Noutatea interpretării lui Csehi rezidă mai curînd în faptul de a considera ca o sarcină neschimbată, ba chiar din ce în ce mai imperioasă împlinirea totală a moştenirii, a „programului de omenie, umanism şi raţiune". Socotim că interpretarea drept postulat a unităţii (contradictorii) -între raţionalism şi umanismul revoluţionar are mai multe înţelesuri: al criticii, autocriticii şi deschiderii de orizonturi. Este o interpretare a trecutului mai îndepărtat şi mai apropiat, ale cărei învăţăminte se adresează atît zilei de azi, cît şi celei de mîine.

Un alt element inedit (cel puţin, în cultura noastră) este acela al poziţiei lui Csehi în tratarea mai cu seamă a iluminismului francez, şi care era cea a mişcării muncitoreşti marxiste. Scopul primordial pe care şi-l propusese el, în activitatea de cercetare, interpretare şi publicistică desfăşurată între cele două războaie mondiale, era acela de a-i închina rezultatele apărării valorilor umane ale culturii maghiare din România, ale culturii întregii ţări. *„Trezirea interesului, în perioada frontului popular, pentru moştenirea burghezo-democratică m-a condus înspre Franţa veacului al XVIII-lea, epoca a iluminismului şi Enciclopediei, a lui Diderot şi a confraţilor săi* — arată Csehi —. *În acest fel s-a născut ideea mea de a scrie istoria Enciclopediei, de a evoca şi a invoca drept martor al apărării această iniţiativă splendidă şi temerară a gîndirii libere, pe care noi o considerăm încă de pe atunci o precursoare a cugetării revoluţionare a secolului al XX-lea."*[2] Formularea lui Csehi corespunde întocmai faptelor. Încă din timpul anilor de front popular, mişcarea revoluţionară consi-

dera că Enciclopedia, această grandioasă sumă a ideilor umanismului şi democratismului burghez, îi este precursoare, înregimenta în rîndul tradiţiilor progresiste concepţiile acelor filozofi şi reformatori sociali care, în majoritate, erau respinse cu rigiditate de o orientare anterioară pătrunsă de dogmatism.

Această cotitură nu a rămas, nu putea să rămînă fără urmări nici în cultura intelectualilor care reprezentau ideologia noii etape. La rîndul său, Csehi Gyula a lichidat şi el manifestările de sectarism în orientarea sa ştiinţifico-filozofică. După ce, în anii de studiu petrecuţi la Paris, şi-a cîştigat o temeinică pregătire marxistă, întorcîndu-se în ţară — în cadrul unităţii organice a activităţii sale multilaterale ilegale şi legale, de organizator, educator şi publicist —, a trecut la traducerea în fapt a „ideii" menţionate. („Ideea" nu i-a fost sugerată numai de cerinţele timpului. Întreaga constituţie personală, cultura sa vastă şi multilateralitatea talentului l-au destinat pe Csehi cercetării iluminismului, Enciclopediei, aprofundării conştiente a acestei moşteniri pe meleagurile noastre. Caracterizarea ce a dat-o enciclopediştilor se potriveşte şi propriei sale vieţi. În activitatea de *luminare* a altora şi, în acelaşi timp, de *auto-luminare,* desfăşurată într-o gamă largă a domeniilor filozofic, ştiinţific şi artistic, în unitatea cuvîntului cu fapta, sesizăm firul conducător al activităţii sale creatoare de o jumătate de veac.)

În activitatea desfăşurată pentru îndeplinirea scopului propus, atras de iniţiative înrudite, Csehi a întîlnit în mod necesar, pe „baricada ideilor", oameni de ştiinţă care ,— pe linia cercetării de specialitate tradiţionale — investigau problematica iluminismului maghiar, respectiv român din Transilvania. Pe cînd cercetările lui Csehi şi articolele sale publicate îmbrăţişau mai ales problematica pregătirii filozofice, ştiinţifice, literare a marii revoluţii franceze şi contribuiau indirect la creşterea sferei de cuprindere a ideologiei marxiste, la lărgirea

orizontului ei, studiile lui Jancsó Elemér se ocupau de relaţiile între iluminismul transilvănean şi francez, tradiţiile mişcării iacobine de la noi din ţară, documentele mişcării de cultivare a limbii animate de Aranka, raportul între teatrul maghiar din Cluj şi iluminism, opera lui Döbrentei Gábor, Bölöni Farkas Sándor şi confraţii lor, iniţiativele paralele ale iluminismului român şi maghiar. Atenţia cercetătorilor români (David Prodan, Dumitru Popovici şi alţii) s-a îndreptat — în mod firesc — în direcţia luptelor pentru libertate socială şi naţională a literaturii române din perioada iluministă.

Evident, atenţiei lui Csehi nu i-au scăpat relaţiile între anul 1789 şi Europa răsăriteană. Temele majorităţii lucrărilor sale (ultimele decenii ale *ancien régime*-ului, Montesquieu şi tovarăşii săi de idei, revoluţia franceză şi problema evreiască şi, în fine, dar nu în ultimul rînd, viaţa şi opera lui Diderot) sînt inseparabile de obiectivele programatice ale frontului popular spiritual din ţara noastră. Aceste strădanii filozofice şi ştiinţifice, organic legate între ele, erau stimulate de revista *Korunk* a lui Gaál Gábor. Mai precis, volumele din perioada de front popular ale vechiului *Korunk* vădesc o reuşită îngemănare a autohtoniei cu europenismul, care a determinat în mod decisiv performanţa ei pînă astăzi exemplară. Dacă, aşa cum o consideră aproape toţi autorii angrenaţi în cercetarea, tot mai amplă, dedicată revistei *Korunk,* apogeul a fost atins de redactor şi de revistă în perioada de front popular, ajungîndu-se şi la un înalt grad de eficienţă, ar fi greu de ignorat contribuţia lui Csehi Gyula la această evoluţie. Cea mai convingătoare manifestare a eficienţei a fost Întîlnirea de la Tîrgu Mureş; de asemenea, aici se înscrie şi stimularea unor iniţiative cum a fost crearea editurii *Erdélyi Enciklopédia,* a cărei denumire evoca moştenirea lui Apáczai Csere János şi a Marii Enciclopedii.

Întregul complex ce înmănunchea problemele fundamentale ale vieţii şi culturii maghiare din România, solidaritatea între forţele democratice-antifasciste române şi cele maghiare, mişcarea poporală, literatura şi sociografia dedicată vieţii reale, alianţa popoarelor dunărene, putea fi interpretat la nivelul vremii numai integrat în sistemul de coordonate al factorilor de bază ai progresului european, al curentelor ideologice de perspectivă. În cadrul eficient al interacţiunii între *Korunk* şi activitatea lui Csehi Gyula, acesta din urmă se distingea tocmai prin faptul că, în anumiţi ani, îşi asuma — putem spune — partea leului în rîndul colaboratorilor din ţară ai revistei, în domeniul muncii de informare la înalt nivel a revistei şi a cititorilor ei asupra tendinţelor politico-ideologice amintite. (Chiar dacă această colaborare nu a fost — nici în cazul seriei vechi, nici în al celei noi a revistei — întotdeauna lipsită de conflicte, este mai presus de orice îndoială că nu am putea face un bilanţ real al revistei fără să luăm în considerare în mod adecvat valoroasa contribuţie a lui Csehi Gyula.)

Spre a demonstra cît mai sugestiv posibil consecvenţa şi neîncetata aprofundare a cercetărilor lui Csehi, întreprinse decenii de-a rîndul, în domeniul iluminismului, vom invoca drept exemplu scrierile sale referitoare la Diderot. Pe bună dreptate, el se califica drept „vechi diderot-ian marxist". Într-adevăr, gînditorul pe care Marx îl numea „cel mai dialectic creier" al iluminismului îl preocupa pe Csehi încă din anii '30. Lucrările ce i le-a consacrat se înşiruie pe o gamă largă de genuri (de la romanul biografic, trecînd prin eseu, pînă la cronica pe care o publica periodic). Din păcate, romanul biografic s-a pierdut în timpul războiului, dar în 1943 Csehi a publicat o culegere, însoţită de o amplă introducere, din lucrările filozofice ale lui Diderot. În plin măcel mondial, în timpul genocidului fascist, era

un act de toată temeritatea să învii glasul redactorului Enciclopediei, pionier al gîndirii ştiinţifice moderne, cărturar umanist, iubitor de viaţă. Deşi, cu ani mai târziu, îşi amintea cu oarecare autoironie de exaltările tinereţii, Csehi avea tot dreptul de a simţi satisfacţie, arătînd: „La maturitate, după atîtea experienţe şi deziluzii, continui să-i acord lui Diderot, dacă nu acea exaltare, în orice caz, o profundă şi sinceră veneraţie."[3] Este, după toate acestea, oarecum simbolic faptul că lucrarea sa postumă publicată în *Korunk* analizează şi ea literatura referitoare la Diderot (*Korunk*, nr. 8, 1976.)

Să ne ocupăm puţin de aceste cronici referitoare la cercetările închinate lui Diderot. Cea dintîi dintre ele a apărut în 1938 în revista *Korunk,* urmată în 1959 de cea de a doua. A treia a fost publicată în 1966, ultima, cea de a patra, a văzut însă lumina tiparului numai după decesul autorului. În primul rînd, cele patru cronici ilustrează regularitatea în timp cu care Csehi urmărea şi aprecia cercetările întreprinse pe plan mondial, publicaţiile apărute. Acest fapt în sine nu ar merita remarci deosebite. Ceea ce ne-a surprins, la recitirea lor, a fost *coeziunea şi scopul precis al diverselor tendinţe* manifestate în ele. De regulă, acestea însemnau prilejuri de autoanaliză pentru autor, care nu scăpa ocazia de a asocia înregistrarea etapelor de flux-reflux în cercetările diderot-iene cu prezentarea critică a poziţiilor marxiste. Aceste cronici sînt remarcabile ilustrări ale modernizării metodologiei marxiste, ale închegării unei colaborări cu specialişti de alte opinii, într-un cuvînt — pars pro toto —, ele exemplifică cotitura calificată drept o renaştere a marxismului. Dacă Ernst Bloch identifica orientarea numită de el „curentul cald" al marxismului cu un nou iluminism, acest dublu caracter poate fi sesizat în cea mai bună dintre cronicile despre Diderot ale lui Csehi, în întreaga-i unitate înfăptuită.

Îndărătul textului se desenează figura intelectualului de rasă, care realizează pe măsura individualităţii sale, în propria-i gîndire, confruntarea şi continuitatea celor două iluminisme. Îl avem în faţă, cu laboratorul său spiritual, pe acel Csehi Gyula care era nu numai un luminător „incorigibil", ci, înainte de toate, un marxist „incorigibil". Partea finală a ultimei sale cronici — un mesaj postum — rezumă învăţămintele a multe decenii de cercetare şi meditaţii: *„În acest fel devine limpede că, în contrast cu unele iluzii mai vechi, nici cercetătorii marxişti nu pot promite altora, şi nu pot nădăjdui nici pentru ei înşişi, rezultate ştiinţifice definitive, chimic pure. Ei pot tinde doar, ca o sarcină imperioasă, spre aceea ca, în descifrările şi exegezele lor, să intensifice cît mai mult posibil ponderea elementelor ştiinţific fundamentate, precum şi să micşoreze la minimum posibil riscul descifrărilor pripite, ideologizante, ale căror consecinţe dăunătoare, în ansamblul lor, sînt practic inevitabile."*[4]

Din discuţiile purtate cu el ştim că Csehi se pregătea să dea o lucrare mai amplă, şi anume, să întocmească o mongrafie a iluminismului*. Din păcate, această carte — plănuită, cu autoironie, a fi o „lucrare de export" — nu a mai putut apărea. Nu vom şti, de acum, în ce măsură intenţiona el să pună de acord critica făcută de clasici cu aceea actualizată de mai marii curentelor moderne, cum e, de pildă, cel reprezentat de şcoala de la Frankfurt.

Fapt este că scrierile sale despre iluminism conţin relativ puţine elemente critice. Accentul cade pe rolul progresist al „Secolului Luminilor". Este, evident, un accent potenţat de rezistenţa împotriva fascismului, distrugător al culturii umaniste, al democraţiei. Ca unul

* Consecvenţa cu care era legat de tana iluminismului este dovedită de o vastă documentaţie aflată în moştenirea lăsată, adunată din nou şi adusă la nivelul zilei, constituind aproape integral materia primă a monografiei proiectate.

dintre cei mai bine pregătiţi marxişti ai generaţiei sale, Csehi Gyula a studiat temeinic textele lui Marx şi Engels în care este dezvăluit caracterul de clasă al iluminismului, arătîndu-se prăpastia creată între idealurile iluministe şi realitatea burgheză. Ca revoluţionar ce era, nu putea fi nicidecum de acord cu ideea aufkläristă de înfăptuire a unei orînduiri mai drepte, mai umane numai prin acţiune morală, educaţie şi răspîndirea cunoştinţelor. În fine, ca un cercetător versat al operei lui Balzac şi Zola, cunoştea într-adevăr cu profunzime fundalul social al *Comediei umane* sau al *Familiei Rougon-Macquart,* acea lume nici pe departe ideală în care domnea lipsa de raţiune în locul raţiunii, banul în locul echităţii.

În privinţa aprecierii date iluminismului, şi în cazul lui Csehi trebuie să fi funcţionat mecanismul bine cunoscut în istoria ideilor. Relevarea momentului de ruptură este, am zice, un element necesar în cazul reprezentanţilor unor curente ce se dezic de ceea ce este vechi, ridicîndu-se în mod radical împotriva trecutului. De aceeaşi natură este şi procedeul, adesea remarcat, ca, în cazul unei dispute vehemente, al unui conflict acut, să se scoată în evidenţă cu pregnanţă punctele de vedere despărţitoare de cele ale adversarului, considerente opuse lui. Asemenea polarizări pot duce adeseori la afirmaţii extreme, la evidenţierea unilaterală a unor elemente sau factori ai realităţii deosebit de complexe.

La Paris, Csehi va fi avut ocazia să vadă celebra MEGA, ediţia operelor complete ale lui Marx şi Engels, începută în limba germană, cuprinzînd scrierile de tinereţe ale lui Marx, în care făcea critica *Declaraţiei drepturilor omului şi cetăţeanului,* această formulare politico-juridică a ideilor iluminismului. În lucrarea *Despre problema evreiască,* Marx a demonstrat bunăoară faptul că emanciparea exprimată în drepturi reduce omul, pe de o parte, la calitatea de membru al orînduirii burgheze, de individ egoist autonom, iar pe de alta,

la cetăţean, la persoană morală. Dacă, totuşi, reînviind literatura şi opinia publică a Franţei secolului al XVIII-lea, Csehi nu evidenţia aceste considerente critice, ci, firesc, pleca de la tezele introductive din *Anti-Dühring*, care demonstrează strînsele raporturi între noua teorie socialistă şi „materia primă raţională gata existentă", adică iluminismul, argumentele şi pana îi erau dirijate mai ales de amintitele necesităţi ale polemicii pe viaţă şi moarte cu curentele ce urmăreau detronarea raţiunii. Este cert, o explicaţie similară trebuie căutată şi perseverenţei cu care şi-a păstrat această concepţie în scrierile publicate decenii mai tîrziu. Adeptul celui de-al doilea iluminism acorda, de bună seamă, toate sufragiile sale marilor valori ale tradiţiilor celui dintîi iluminism, pentru ca, reînviindu-le, să dea imbolduri cugetării lipsite de convenţionalism.

Acest procedeu nu se explică pur şi simplu prin considerente de ordin tactic. Este adevărat, Marx, în fundamentarea noii sale concepţii, era radical în privinţa demascării contradicţiilor şi anomaliilor constatate la iluminismul burghez şi mişcările social-politice care îl dădeau ca punct de referinţă; de asemenea, radical în dezvăluirea contradicţiilor şi anomaliilor orînduirii capitaliste. Atunci însă cînd analiza limitele impuse de proprietatea privată drepturilor cetăţeanului, el nu preconiza îngustarea perspectivelor libertăţii omeneşti, ci, tocmai dimpotrivă, făcea apel la crearea condiţiilor sociale reale ale acestei libertăţi. Analizând separaţia dintre burghez şi *citoyen*, înstrăinarea, investiga posibilităţile adevăratei emancipări, pe cele ale omului total, milita pentru înfăptuirea consecventă a libertăţilor tuturora. Această abordare caracteristică lui Marx — de a deschide noi orizonturi păstrînd valorile pertinente, stă la baza tezei lui Csehi despre raporturile reciproce între cele două iluminisme. Atare critică constructivă formează şi fundamentul amintitei pretenţii, ca noul iluminism să împlinească moştenirea celui dintîi. O ase-

menea interpretare este într-adevăr în spiritul concepţiei marxiste; însă cei care, referindu-se la caracterul formal, istoric al privilegiilor burgheze, nu tind să le depăşească efectiv, la un nivel superior, ţin doar la litera, şi nu la spiritul textului lui Marx.

Fără doar şi poate, în prezent critica iluminismului nu se poate mărgini la neîncetata demonstrare a caracterului idealist al filozofiei sale istorice şi sociale. O asemenea analiză nu se poate mulţumi să arate sterilitatea metodelor sale moralizatoare şi să se refere la vechea realitate — diagnosticată de Marx şi Engels — a liberei concurenţe capitaliste. Dar cultivarea moştenirii iluministe nu poate nici zăbovi la nesfîrşit în tranşeele poziţiilor de apărare împotriva fascismului. După Auschwitz, Hiroshima şi atîtea alte manifestări ale neomeniei, trebuie să vedem cum a fost posibilă, după Secolul luminilor, recăderea în barbarie? Şi s-au găsit gînditori care, aflaţi tocmai de partea valorilor legate de iluminism, au început să investigheze tot mai frămîntaţi şi în mod tot mai neliniştitor măsura în care este răspunzător, pentru toate acestea, însuşi iluminismul.

Lucrarea comună, mult discutată, a lui Max Horkheimer şi Theodor W. Adorno, *Dialectica iluminismului*, încearcă să dea acestor întrebări penibile aşteptatul răspuns, nu mai puţin posibil. Cei doi fruntaşi ai şcolii de la Frankfurt au început să-şi scrie cartea în zorii victoriei asupra fascismului, însă îndemnaţi deja de profilarea a noi primejdii. Intenţia lor, prin lucrarea în cauză, era totodată de a fundamenta teoretic o lume care să devină un veritabil cămin al omului. Horkheimer şi Adorno sînt nevoiţi să constate „autodistrugerea iluminismului". Ei au ajuns însă la această teză nu atît pe calea examinării destrucţiei provocate de instituţiile sociale, cît, mai mult, prin analiza imanentă a gîndirii iluministe. Diagnosticul lor are multe puncte comune cu interpretarea negativă formulată de Jaspers, Ortega y Gasset şi alţi reprezentanţi ai criticii culturale euro-

pene de esenţă conservatoare. Concluziile finale sînt însă deosebite. Autorii în discuţie nu sînt deloc nostalgici faţă de relaţiile patriarhale ancestrale, distruse de civilizaţia industrială. Intenţia lor de căpetenie este ca, impulsionînd revenirea din amorţeală a succesorilor iluminismului, să contribuie la împlinirea speranţelor de odinioară[5].

Dar cum a avut loc, după Horkheimer şi Adorno, „căderea în păcat" a iluminismului?

Iluminismul, care, odinioară, supunea totul judecăţii raţiunii, distrugea superstiţii şi prejudecăţi seculare, s-a anchilozat el însuşi. A început să se teamă de adevăr. „Cultul raţiunii", demitizant, care consfinţea domnia cunoaşterii, a ştiinţei, se transformă el însuşi, treptat, în mit, în mitologie. Filozofia ce înfrunta riscul arderii pe rug şi insufla infamiei o spaimă de moarte a devenit încă din timpul lui Napoleon un sprijin al puterii. Spiritul Enciclopediei s-a văzut expropriat de către Comte şi şcoala sa. Tăişul criticii lui Horkheimer şi Adorno se îndreaptă înainte de toate împotriva pozitivismului, a transformării raţiunii în instrument. Raţiunea instrumentalizată s-a dovedit foarte eficientă în subjugarea naturii, însă preţul plătit pentru această „izbîndă" a fost foarte mare. Ce-i drept, spiritul calculelor, ce urmărea considerente pur cantitative, a înfăptuit dominaţia asupra naturii, dar această dominaţie, prin apologia tehnicii, pe de o parte, a înstrăinat omul de natură, pe de alta, a expus reificării şi raporturile sale interpersonale. Prin mijlocirea ştiinţei, neglijarea factorului calitativ, dictatura matematizării şi a funcţionalizării s-a extins asupra întregii societăţi, şi-a pus amprenta pe viaţa oamenilor, a stimulat în toate domeniile gîndirea impersonală, uniformizarea. Fondatorii teoriei critice a societăţii din cadrul şcolii de la Frankfurt conturează şi acuzaţia unui totalitarism de un fel special. Ei condamnă iluminismul — împreună cu adversarii săi ro-

mantiei — fiindcă, prin respectul aproape fetişizant pentru fapte, pentru situaţia dată, a stors de vlagă spiritul revoluţionar al transformărilor, iar legînd de mîini imaginaţia novatoare, îndemna la acomodare. Dar — conform părerii lor — bazele totalitarismului nu trebuie căutate în supremaţia metodei analitice atacate cu vehemenţă de romantici, ci în faptul că pentru gîndirea matematizată este din capul locului cunoscut şi decis deznodămîntul oricărui proces[6].

Subliniem că aspra critică făcută de Horkheimer şi Adorno nu se vrea un necrolog al iluminismului, ci mai curînd prepararea renaşterii sale şi a unui gen de actualizare a sa. Veştejind păcatul ereditar al pozitivismului, ei vor să curme cedarea de sine, autopustiirea constatată, spre a aprofunda conştiinţa necesităţii unui nou iluminism în faţa proceselor dezumanizante.

După cum se vede, această critică de idei, în măsură covîrşitoare imanentă, postulînd o anume automişcare a raţiunii, pe baza relativei autonomii a vieţii spirituale, nu este lipsită nici ea de afirmaţii exagerate. Ea conţine şi o bună doză de judecăţi unilaterale. Pozitivismul e prezentat ca un fel de păcat ereditar de natură laică, optică în care dispare cu desăvîrşire acţiunea sa de încetăţenire a respectului pentru fapte, a stricteţii experimentale, de punere în umbră a speculaţiei metafizice sterile. De bună seamă că matematizarea ştiinţelor nu poate fi prezentată pur şi simplu ca un proces dăunător. Însă, cu toate aceste deficienţe şi exagerări, critica lui Horkheimer şi Adorno atrăgea atenţia într-un nou mod asupra pericolului ce rezidă în ştiinţa lipsită de considerente moral-filozofice, de responsabilitate, în tehnicism. Autorii şi-au dat seama din timp de noul rol social al raţiunii transformate în instrument, al raţionalităţii ştiinţifico-tehnice, şi-au dat seama că raţiunea poate satisface — cu un termen tehnic modern — nevoia unor regimuri, autorităţi de a-şi justifica existenţa. Invocarea ştiinţei, a progresului tehnic poate servi şi

ca justificare a folosirii unor metode care, incluzînd manipularea nu numai a obiectelor, dar şi a oamenilor, au ajuns în flagrantă contradicţie cu idealurile democratice ale iluminismului politic. Reprezentanţii raţionalităţii ştiinţifico-tehnice care se erijează în protagonişti ai dreptăţii înclină adeseori spre crearea unui gen de „despotism luminat", şi chiar dacă acesta obţine rezultate demne de laudă în îmblînzirea forţei naturii, nu încape îndoială că sub stăpînirea sa nu se poate afirma adevărata libertate.

Nici noile forme ale înstrăinării nu au scăpat ochilor ageri ai lui Horkheimer şi Adorno. Cel mai mare merit al analizei făcute de ei trebuie considerat faptul că, actualizând critica iluminismului în contextul fenomenelor îngrijorătoare ale vremurilor moderne, ei atrăgeau atenţia şi asupra primejdiilor ce-i pîndesc pe urmaşi, pe continuatori. În acest fel, valabilitatea criticii lor este mai largă în spaţiu şi timp decît iluminismul conceput convenţional.

Nici în scrierile publicate de Csehi Gyula după cel de al doilea război mondial nu găsim referiri la critica lui Horkheimer şi Adorno. Cert este însă că în drumul său anevoios de la un iluminism la celălalt, el s-a dovedit tot mai receptiv faţă de tendinţele care preconizau, în spiritul dialecticii acestei critici, depăşirea radicală a valorilor mai vechi sau mai noi, a autorităţilor mai demult, ori mai recent afirmate.

Tendinţa tot mai pregnantă a gîndirii lui Csehi Gyula, de a ajunge la depăşirea critică a iluminismului, nu a venit în contradicţie — după părerea noastră — cu acea trăsătură caracteristică conştiinţei şi comportamentului său pe care, în consens cu autocaracterizarea sa, am calificat-o drept „incorigibilitate". Deşi, conform dicţionarului explicativ, incorigibilul este un om „care nu poate fi îndreptat", în interpretarea noastră epitetul

vrea să sugereze tenacitatea angajării, de care dădea dovadă autorul acelei prime scrieri din cartea *Felvilágosodástól felvilágosodásig*, a cărei filozofie istorică am expus-o pe scurt. Caracterizînd în acest fel filozofia definitorie a vieţii sale, crezul ce rezumă întreaga-i activitate creatoare, Csehi foloseşte autoironia ca pol opus patosului confesiunii sale despre o credinţă semicentenară faţă de ideologia profesată din tinereţe şi atitudinea ce izvora din ea. Autocaracterizarea exprima şi o provocare faţă de toţi cei ce manifestă neîncredere sau refuz în problema profesiunii de credinţă, respectiv a vieţii făurite în spiritul acesteia. Spre a lămuri mai în detaliu semnificaţia raţională şi afectivă a incorigibilităţii, Csehi se arată a fi un cărturar care „şi-a înfipt piciorul cu deciziune într-o parte a baricadei, hotărît să lupte pînă la moarte, pe viaţă”[7]. Ştim din unele fragmente autobiografice că profesarea consecventă a unui crez are la el origini profunde, încă din anii copilăriei; în memoria sa stăruia imaginea copilului mergînd alături de tatăl său care, cu banderolă roşie, participa la o demonstraţie muncitorească din Oradea anului revoluţionar 1919. Dacă, pe plaja sătmăreană băietanul susţinea încă drepturile „individualităţii libere”, faţă de ceilalţi de aceeaşi vîrstă cu el, propagatori entuziaşti ai marxismului, elevul bacalaureat „recunoştea deja dreptatea marxiştilor, dar socotea că intelectualitatea fidelă spiritului nu are căderea de a se amesteca direct în politică.”[8]

La Paris dispar pînă şi aceste reticenţe. Csehi devine colaborator al gazetei *Párisi munkás* (Muncitorul parizian), condusă de comunişti, intră în asociaţia studenţilor comunişti şi mai apoi în Partidul Comunist Francez. În sălile celebrei Biblioteci Naţionale, studiază cu fervoare literatura marxistă, iar mai tîrziu, „cunoscînd istoria Comunei din Paris, a socotit de datoria sa ca, împreună cu urmaşii comunarzilor ce luaseră cu asalt cerul însuşi, să treacă cu pietate prin dreptul zidului

comunarzilor din cimitirul Père Lachaise, aflînd dintr-această experienţă directă că nu e chiar lipsit de pericol să îmbini, fie şi numai în felul acesta modest, teoria revoluţionară cu practica. Mai tîrziu, ajuns acasă în România burghezo-moşierească, a cunoscut şi forme mai fizice şi mai dureroase pentru eroii-victime ale vigilenţei de clasă burgheze pe plan ideologic."[9] A activat, conform corolarului de unitate a teoriei cu practica revoluţionară — ca membru al Uniunii Tineretului Comunist, al Partidului Comunist Român —, la universitatea din Cluj, ca tînăr profesor, la o şcoală medie din Oradea şi printre intelectualii grupaţi în jurul revistei *Korunk*. Evocînd anii aceştia, putea afirma pe deplin îndreptăţit, treizeci de ani mai tîrziu: „...peste tot, am căutat să fac faţă sarcinilor, să servesc şi să fiu util cauzei, mişcării, aşa cum o numeam noi".[10]

Primii ani de după eliberare îi rămîn întipăriţi ca fiind „etapa romantică a revoluţiei noastre, perioada marilor speranţe, a iluziilor frumoase, a muncii încordate de zi şi noapte". Iar apoi continuă: „Personal, mi-am luat partea, prin muncă de partid, activitate redacţională, învăţarea unor tineri şi a unora mai puţin tineri şi, nu în ultimul rînd, prin multe aspiraţii, prin comiterea unor greşeli scuzabile şi a altora ce nu se iartă."[11] În aceşti ani plini de trudă, de luptă şi încercări, cînd purtat pe valuri, cînd luat de val, s-a plămădit concepţia lui Csehi Gyula, pe care o califica drept „marxism ortodox".

Ce trebuie înţeles prin acest termen, ce are el comun cu amintita „incorigibilă filozofie a istoriei"? Putem pune oare semnul egalităţii între concepţia lui Csehi şi „marxismul ortodox" cunoscut din istoria mişcării muncitoreşti? Sau să considerăm că expresia este de fapt un eufemism, desemnând atitudinea ideologico-etică pe care tot el o rezuma în 1971, întru lămurirea cititorilor? În acest sens, scrierile strînse în volumul *Felvilágosodástól felvilágosodásig* „pot sta mărturie şi pentru ideile în

slujba cărora am fost, deoarece am crezut, *cred în ele în mod incurabil, îndărătnic, ferm*"[12] (sublinierea mea — G.E.).

Îndărătnicia nu e prea departe de incorigibilitate. Dar modelul de iluminism cuprins în interpretările lui Csehi nu se prea potriveşte cu crezul „incorigibil". De aceea, trebuie să credem că Csehi raţionalistul, în prezentarea năzuinţelor propriei sale vieţi, era influenţat de fluctuaţii de dispoziţie. În spiritul lui Descartes, Montaigne, Diderot şi, să mai adăugăm, al lui Marx, care considera îndoiala drept un principiu de viaţă, Csehi Gyula trebuia să ştie că credinciosul poate deveni foarte lesne un fanatic. Cu experienţa sa, este cert că şi-a dat seama de necesitatea, pentru noul iluminism înfăptuitor al cerinţelor omeniei şi raţiunii, de a dispune de oameni care pot nădăjdui fără a fi necritici în credinţa lor. De mult trebuia să devină o evidenţă pentru Csehi Gyula faptul că aşteptărilor ce decurg din concepţia sa le pot corespunde doar cei care — după expresia lui Károlyi Mihály — speră, „cred" în dreptatea cauzei lor fără a-şi face iluzii, numai aceia care, fără orice fel de absolutizare, asaltînd mereu şi mereu imposibilul, sînt în stare să acţioneze şi să aducă jertfe.

Cît priveşte ortodoxia, este semnificativ că această autocaracterizare o găsim într-o scriere pe care n-o putem califica nicidecum drept expresie a cramponării — conform înţelesului îndeobşte acceptat al noţiunii — de Învăţătura concepută ca sistem închis. Dimpotrivă, acest articol[13] este o piatră de hotar a căii pe care — prin necontenită autoanaliză şi autodepăşire — Csehi ajunge să fie un exponent al marxismului modern, interpretat ca sistem deschis. Pe baza spiritului şi eticii cristalizate în acest articol, mai sînt momente ce pot fi identificate cu confesiunea sus amintită, dar ansamblul indică categoric şi fără putinţă de răstălmăcire un „aggiornamento". Ceea ce ne pune pe gînduri este faptul că, vorbind despre ortodoxia-i specifică, Csehi o

califică şi pe aceasta drept îndărătnică, aidoma crezului expus în confesiunea sa. Este, desigur, o ortodoxie deloc identică cu aceea a lui Kautsky în poziţia luată faţă de revizionismul bernsteinian. El nu vrea să procedeze la „apărarea" marxismului în spiritul şi cu metodele doctrinelor de la finele secolului trecut şi începutul secolului nostru. Nu considera cîtuşi de puţin că filozofia ar fi neglijabilă, nu manifesta neîncredere faţă de curentele ştiinţifice şi filozofice născute în exteriorul marxismului. La începutul deceniului al optulea, nimic nu-i era mai străin lui Csehi decît pretenţia la infailibilitate a ortodoxismului şi intoleranţa. Ortodoxia sa specială este mai degrabă de încărcătură afectivă, alimentată fiind de acea anumită „credinţă îndărătnică". Dar în această îndărătnicie, resemnarea prevalează faţă de pasiunea militantă. Referindu-se la Lukács György, Csehi afirmă: „ortodoxia înseamnă astăzi doar că cel ce o profesează este conştient de înapoierea sa în materie de istorie universală şi istorie a ştiinţelor".[14] Format în perioada interbelică, el nu se mai consideră apt a rămîne părtaş activ al dezvoltării marxismului. Acceptă doar funcţia de martor, asemuindu-se fizicienilor care vor să servească căutării adevărului utilizîndu-şi metodele lor vechi, în timp ce se uită cu admiraţie şi jind la confraţii mai tineri care aplică procedee hipermoderne.

În postura de martor ce şi-o asumă, Csehi Gyula vede însă cu limpezime şi transmite în spirit novator procesele care au loc în marxismul celor din urmă decenii ale veacului al XX-lea. El ne face atenţi mai întîi asupra faptului că în viaţa spirituală şi practica socială în sens larg a contemporaneităţii, situaţia marxismului a devenit deosebit de complexă, divergentă şi contradictorie. În mijlocul unei lumi în rapidă schimbare, marxismul trebuie — prin generalizarea teoretică a noilor fenomene şi analiza critică a vechilor teze — să se ţină în pas cu progresul. Într-un moment istoric cînd creşte ponderea problemelor de natură planetară, marxismul

trebuie şi el să evolueze sub semnul universalităţii. Fiind un stimulent al celor mai variate moduri de abordare, ipoteze de lucru şi procedee de cercetare, marxismul zilelor noastre nu se poate pretinde infailibil şi posesor al unor soluţii absolut sigure pentru toate problemele ardente ale omenirii. Acest marxism nu este deţinător al cheii adevărului absolut. El nu este un soi de panaceu teoretic care să le permită celor ce-l aplică să rămînă nepăsători faţă de experimentele şi rezultatele altor teorii, ale altor orientări. Marxismul acesta are nevoie de dialog, de colaborare, în interesul cunoaşterii ştiinţifice, al rezolvării problemelor cardinale ale omenirii.

Într-un asemenea context se impune inevitabil întrebarea: cine poate fi considerat marxist? Există oare, şi unde anume, criterii de apreciere a calităţii de marxist? Csehi Gyula nu ocoleşte, în cursul celor expuse, această întrebare, care, în ciuda aparenţelor nu este deloc simplă. Răspunsul său, putînd să provoace (şi a şi provocat) mirare, ba chiar consternare, sună astfel: marxist este cel care se consideră marxist. Nici o clipă, Csehi nu se îndoia că „definiţia" sa îi va putea atrage învinuirea subiectivismului. Spre a para obiecţiunile previzibile, se şi grăbeşte să precizeze că o simplă declaraţie, autocaracterizarea în sine nu poate fi, evident, concludentă. Pentru a decide dacă un gînditor, un autor este sau nu marxist, se impune studierea concepţiilor, operelor respectivului gînditor sau autor.

Dealtfel, „definiţia" (pusă chiar de el între ghilimele) nu avea şi nici nu putea să aibă pretenţia de a oferi un răspuns ştiinţific complet. Avînd în vedere complexitatea problemei, formularea unui astfel de răspuns necesita un studiu mai amplu, mai temeinic elaborat. Unele elemente caracteristice ale acestei complexităţi le găsim în studiul lui Adam Schaff dedicat problemei discutate[15]. Filozoful polonez socoteşte şi el că momentul subiectiv este indispensabil aprecierii calităţii de

marxist. Dar declaraţia de acceptare a socialismului ştiinţific, în sine, nu este suficientă. Indispensabilă este cunoaşterea temeinică şi, implicit, critică a operelor clasicilor. Din moment ce problema este complexă, chiar şi după îndeplinirea acestor două condiţii mai trebuie clarificat cine anume este competent să pronunţe „verdictul"? Există oare o cantitate minimă de teze fundamentale ale marxismului ce trebuie acceptată, pentru ca respectivul să rămînă marxist? În fine, nu e de neglijat nici întrebarea dacă poate fi marxist un gînditor care îl acceptă pe Marx numai pe plan teoretic, fără să tragă însă concluziile practice necesare?

După Adam Schaff, este nu numai necesară, ci — în virtutea concepţiei lui Marx — obligatorie necontenita schimbare a marxismului. El consideră însă acceptabilă această schimbare numai sub impulsul profundelor metamorfoze ce au loc în domeniul realităţii. Cît priveşte greşelile şi erorile comise în cursul schimbărilor, marxistul polonez atrage atenţia asupra eventualelor implicaţii politice ale unor asemenea greşeli şi erori; totodată însă califică drept diametral opusă spiritului marxismului înfierarea celor ce au greşit ori au comis erori. Concluzia finală a scrierii lui Schaff este constatarea categorică după care, cu cît cultivi şi aplici mai creator învăţătura lui Marx, cu atîta eşti mai demn de numele de marxist.

Intenţia primordială a lui Csehi, în elaborarea tezei sale „cu tăiş paradoxal", va fi fost aceea de a contura imaginea complexă a marxismului contemporan şi de a-i schiţa situaţia într-adevăr nouă în istoria lumii. Şi toate acestea, spre a conştientiza lipsa de pertinenţă a anumitor practici vechi, perimarea definitivă a anumitor metode. Au trecut în mod ireversibil vremurile cînd apărătorii intangibilităţii corpus-ului marxist îi puteau excomunica, stigmatiza ca eretici pe aceia care — pentru a stimula noi fapte şi noi cuceriri ştiinţifice —

manifestau intenţii creatoare, novatoare faţă de o teză sau alta. Aceeaşi intenţie îl îndemna pe Csehi să stăruie pentru posibilitatea, ba chiar necesitatea colaborării între marxişti, marxizanţi şi marxologi.

Csehi Gyula, care făcea această confesiune în calitate de „martor", a trebuit să dea o luptă chiar şi cu sine însuşi, pentru a obţine clarviziunea. Cărturarul care, în anii '30 şi '40, tălmăcea cu largă respiraţie moştenirea Enciclopediei (împreună cu confraţii de generaţie) nu putea scăpa de sub influenţa dogmatismului. Mai tîrziu — cu alţii împreună — revoluţionarul cu suficient discernămînt şi curaj pentru a-şi pronunţa părerea sa aparte în momente istorice cruciale nu s-a dovedit capabil de a păstra acel discernămînt. Constatarea — dincolo de hotarele discernămîntului şi eticii individuale — este valabilă şi într-o sferă mai largă. Străduindu-se să elucideze cum a fost cu putinţă ca, după modul obiectiv de tratare din perioada de front popular, bucherismul sa ajungă din nou în prim plan, Csehi dă o explicaţie ce aruncă lumină nu numai asupra greşelilor, erorilor sale proprii. În legătură cu concepţia de front popular şi consecinţele ei filozofice, ştiinţifice, artistice, el constată următoarele: „... ceea ce, începând cu mijlocul deceniului al patrulea, era considerat — de unii, din machiavellism, de alţii, printre care şi de mine însumi, din considerente etice respectabile, dar naive — drept *tactică vremelnică* (s.n. — G.E.) a luptei antifasciste şi antirăzboinice, a devenit astăzi strategia de lungă durată a transformării socialiste a întregii omeniri."[16] Este limpede că Csehi are în vedere aici solidaritatea tuturor forţelor democratice, iubitoare de pace şi socialiste, apărarea tradiţiilor culturale ale omenirii şi încorporarea lor în noua cultură. Iar aceste obiective nu pot fi, într-adevăr, considerate ca fiind de natură tactică.

Citind lucrarea sa postumă*, ne-am dat dintr-o dată seama de dubiile şi complexele care îl dominau pe Csehi Gyula în evaluarea propriilor posibilităţi, atunci cînd, expunînd necesitatea şi perspectivele unui „aggiornamento", se definea ca avînd doar rol de „martor". Nimic nu indică mai sugestiv lipsa de motivaţie a resemnării sale, decît această lucrare, de mici proporţii, dar — credem — de mare însemnătate, în paginile căreia autorul demonstrează convingător nu numai rodnicia concepţiei marxiste conturate şi de el, ci şi pregătirea impunătoare, plenitudinea forţelor sale intelectuale.

Această carte — purtînd modestul şi nesemnificativul subtitlu „trei exegeze" — constituie pentru noi sinteza şi apogeul activităţii lui Csehi Gyula. O sinteză, în sensul că regăsim în ea învăţămintele, rezumate, atît ale activităţii sale mai vechi pe tărîmul teoriei literare şi esteticii, cît şi ale cercetărilor şi meditaţiilor de decenii în materie de filozofie şi metodologie marxistă. În ceea ce priveşte înaltul nivel al lucrării, Csehi îl atinge prin aplicarea celor mai recente metode ştiinţifice, un curaj intelectual demn de toată stima şi utilizarea creatoare a incomparabilului tezaur informaţional de care dispunea.

Exegezele se referă la analiza lui Marx făcută romanului *Misterele Parisului* de Eugene Sue, precum şi la scrisorile — cunoscute — adresate de Engels Margaretei Harkness şi Minnei Kautsky. Un fragment a apărut în numărul din octombrie 1975 al revistei *Korunk,* cu nota ca face parte din cartea în pregătire *Cum nu trebuie citit Marx.* Csehi s-a angajat, prin urmare, să îndeplinească o muncă de mai mare pondere decît cea reclamată de necesităţile imediate. Critica sa îmbrăţişează probleme de interpretare a lui Marx. Ea are ca obiectiv nu numai analiza lucrărilor, tezelor şi concepţiilor apă-

* *A kritika jelentése és utóélete* (Semnificaţia şi posteritatea criticii) Kriterion, 1977

rute despre scrierile clasicilor referitoare la literatură şi artă, ci îşi propune să redea şi concluziile reluării atente a textelor amintite, tălmăcindu-le *„în limbajul contemporan al tendinţelor* inerente ştiinţelor sociale marxiste" (s.n. — G.E.).

În cursul acestui experiment, Csehi Gyula caută, pe de o parte, să fructifice toate procedeele ce se oferă cercetătorilor prin dezvoltarea ştiinţei (analiza sensului literal al textelor, luîndu-se în considerare factorii afectivi, de dispoziţie, nuanţele stilistice; dezvăluirea diferenţelor existente între înţelesul nemijlocit al unor afirmaţii şi rolul semantic, stilistic al cuvintelor şi expresiilor etc.), iar pe de alta, inspirîndu-se din ştiinţele exacte şi din „aggiornamento", să-şi reformuleze şi propria etică de cercetător. Aceste cerinţe l-au îndemnat la „evaluarea lucidă a posibilităţilor, controlul, revizuirea necontenită a rezultatelor considerate ca fiind certe, lichidarea iluziei unor rezultate definitive".

Cu acest arsenal, Csehi s-a lansat într-o acţiune cu efect emancipator în consecinţele sale spiritual-etice, şi anume, lichidarea legendelor şi pseudoteoriilor datorate erorilor de traducere, lecturilor greşite, răstălmăcirilor şi multor altor factori. Opusculul lui Csehi Gyula poate fi considerat ca o realizare pilduitoare în domeniul demitizării. Autorul urmăreşte apariţia pe parcurs ori chiar *in stătu nascendi* a unor teze decretate sacre şi, coroborând traducerile în diferite limbi, demonstrând nejustificarea unor absolutizări, dezvăluie lipsa de temei a unor teze prezentate multă vreme drept adevăruri fundamentale în estetică. In loc de a enunţa lozinci de luptă împotriva dogmatismului, Csehi Gyula lichidează stereotipii rigide intrate în istoria literaturii, teoria literară şi estetică, rectifică erori pătrunse în manuale. *El demonstrează forţa de extensiune exercitată asupra ideilor de către o critică radicală, fără de compromisuri.*

Atingînd funcţia celor trei exegeze, de a-şi manifesta valabilitatea într-un cadru mai larg, Csehi arată: „Că-

utînd să prezint prin prisma exemplelor alese modul în care nu trebuie citit Marx (şi, fireşte, Engels) am făcut aceasta în scopul studierii temeinice, aprofundate a moştenirii lor. Nu-mi propun o analiză a disputelor ascuţite declanşate încă în anii '30 în jurul părerilor estetice ale lui Marx şi Engels, şi nici a perpetuării, în prezent, a acestor dispute; şi mai puţin îmi propun să pronunţ sentinţe definitive. Poate nu e greşit să afirm însă că analiza convingătoare a lecturilor greşite nu numai că este în măsură să elimine înţelegerea greşită, ci, printr-o lectură adecvată, poate să deschidă drum abordării cu succes a problemelor nerezolvate ale ştiinţei literare şi esteticii marxiste, soluţionării sarcinilor deloc uşoare care stau în faţa cercetătorilor marxişti."

Exemplele sînt într-adevăr elocvente. Ele au reuşit să înfăţişeze modul în care nu trebuie citiţi clasicii. „Ancheta" lui Csehi aruncă lumină — printre altele — asupra faptului că, în realitate, scrisoarea lui Engels către Miss Harkness nici nu s-a păstrat, iar ceea ce cunoaştem azi este doar conceptul ei. El mai demonstrează că lucrarea scrisă de Miss Harkness nu poate fi considerată un roman; este vorba doar despre un fascicol de abia o sută de pagini. În legătură cu scrisoarea către Minna Kautsky, Csehi lichidează interpretarea eronată după care Engels ar fi formulat în ea imperativul literaturii cu tendinţă în ansamblul ei. Totodată, respinge ou argumente convingătoare absolutizarea modului de reprezentare artistică definită în scrisoare ca formă de bază a romanului realist clasic, definiţie care a fost nu numai decretată ca valabilă pentru toate vremurile viitoare, ci şi folosită spre a se respinge — invocîndu-se caracterizarea în cauză — noile forme ale literaturii, închegate în secolul XX.

Pe lîngă aceste constatări şi demonstraţii ce pot fi trecute în categoria „factologiei", în cel mai bun sens al cuvîntului, lucrarea postumă cuprinde consideraţii de înalt nivel şi orizont larg despre noţiunea de realism,

aplică *petitio principii* în legătură cu judecăţile lui Engels despre Balzac, justificate din punctul său de vedere, dar prea categorice.

Cartea *A kritika jelentése és utóélete* (Semnificaţia şi posteritatea criticii) este deosebit de bogată din punct de vedere metodologic. Autorul se arată a fi foarte receptiv faţă de toate procedeele moderne ale cercetării, întreprinde iniţiative de mare folos în metodologia criticii ideologiilor. Totodată, el previne cititorul asupra pericolului de a înlocui iluziile scientiste de inspiraţie pozitivistă din secolul trecut cu noi iluzii, sub semnul unui scientism al secolului XX.

Apreciind cartea ca o sinteză şi o încununare, am avut în vedere sub aspect ştiinţifico-literar şi estetic faptul că în această lucrare Csehi, pe de o parte, efectuează o cotitură faţă de modul neproblematic în care aborda unele probleme, în anumite scrieri din cartea sa mai veche *Munkásosztály és irodalom* (Clasa muncitoare şi literatura, Editura pentru literatură, Bucureşti, 1963), iar pe de alta, că îşi dezvoltă consecvent opiniile exprimate deja în alte lucrări, opinii independente, pătrunse de spirit critic şi novator (de pildă, „rejudecarea" naturalismului, în *Modern Kalliopé* / Moderna Caliope).

După cum reiese din cele înfăţişate, Csehi Gyula nu recurge la textele vechi numai pentru a corija, cu conştiinciozitate de filolog, lecturi eronate, traduceri greşite. Revizuirea critică, efectuată prin punerea la contribuţie a unor cunoştinţe de istorie culturală şi literară, ca şi de istorie a mişcării muncitoreşti, unice prin părţile noastre, era menită să slujească dezvoltării teoriei marxiste. Necesitatea acesteia — după Csehi — se impune, printre altele, şi din cauză că în trecut concepţiile marxiste se manifestau mai ales sub forma publicisticii.

Spiritul articolului său apărut în *Korunk* denota că Csehi este lipsit de părtinire faţă de rezultatele cerce-

tărilor efectuate în afara ariei marxismului. Intenţiile sale de colaborare multilaterală sînt mînate de convingerea că „documentarea temeinică, priceperea, bineînţeles, asociate cu simţăminte într-adevăr progresiste şi cu cultul pentru adevăr, pot duce, în examinarea problemelor de literatură şi artă, la rezultate apropiate de acelea obţinute prin aplicarea reală şi adecvată a metodei marxiste".

În acest fel, pornind de la unitatea contradictorie a celor două iluminisme, Csehi Gyula a reuşit să satisfacă cerinţele pe care singur şi le-a pus în faţă. În privinţa tălmăcirii ideilor, opiniilor sale „în limbajul tendinţelor actuale inerente ştiinţelor sociale marxiste", socotim că, în virtutea unităţii între teoria şi practica revoluţionară, textele sale sugerează nu numai faptul că *teoria, nu se poate sustrage criticii înfăptuite prin propria sa practică, ci şi aceea că, în confruntarea cu practica, ea trebuie să se autorevizuiască în mod, radical, cu toate răspunderile pe care le are.* În acest sens — în armonie cu logica şi intenţiile lui Csehi — trebuie să considerăm cel de al doilea iluminism ca un proces în permanentă autonegare şi reînnoire. Originea — am zice, în spiritul lui Bloch — nu este îndărătul nostru, ci în faţa noastră.

Metamorfozele ideologice ale lui Csehi Gyula sînt inseparabile de etica sa. Autodepăşirea concepţiilor, a metodologiei, este rodul acţiunii unei etici specifice. El, care citea aproape în permanenţă, nu era un biblioman. Nu a dus niciodată o viaţă de sihastru retras în liniştea bibliotecii. Din tinereţe, om de acţiune, instruia şi milita în *agora,* dar, la o adică, nu rămînea cu nimic mai prejos faţă de erudiţii care acumulau cu rîvnă note de subsol. După cum am văzut, el s-a confruntat toată viaţa cu temele sale alese, iar în cadrul autorevizuirilor

îşi rejudeca nu numai soluţiile concrete date anterior, ci şi vechile concepţii şi întreaga atitudine.

Fiinţă profund etică, era inflexibil nu numai faţă de alţii, ci şi faţă de propria persoană. Cu trecerea anilor însă, devenea tot mai îngăduitor, mai înţelegător faţă de colegi şi prieteni, în schimb, tot mai exigent faţă de sine însuşi. În prefeţele şi postfeţele ultimelor sale lucrări, revenea mereu la erorile şi greşelile comise. Nu se scuza, dar nici nu intra în analiza lor mai profundă. Însă, în prefaţa intitulată *Autocritică* a culegerii sale de studii *A baloldali forrásvidék* (Sursa stîngii), vorbeşte, „cu regret, dar fără aer de pocăit" despre „greşeli personale şi istorice", îndeosebi cele manifestate în aprecierea unor fenomene, curente literar-artistice. Astfel, de exemplu, are cuvinte de reprobare la adresa entuziasmului său faţă de curentul literar de avangardă, fără să fi observat că suprarealismul, expresionismul de extremă stîngă nu puteau servi cu eficienţă revoluţia. În schimb, arată el, îmbrăţişînd literatura-document, a pierdut din vedere că consemnarea faptelor de fiecare zi nu constituie prin ea însăşi o garanţie pentru apariţia unor opere pertinente. În rîndul greşelilor depăşite, menţionează absolutizarea realismului, excesul de zel în aprecierea realismului tradiţional.

Dacă, în momentul scrierii prefeţei, „rătăcirile" înşirate erau deja de domeniul trecutului, Csehi nu consideră depăşită întrebarea: cum au fost ele posibile? El evită însă un răspuns de profunzime. Pe atunci, considera că nu a venit vremea unui răspuns definitiv, exhaustiv, formulat în perspectiva certă a retrospectivei istorice.

În cazul lui Csehi nu era nevoie cîtuşi de puţin de aşa-numita „pocăinţă". Însă forma de autocritică practicată de el şi inserată în prefaţă pare rodnică. Analiza temeinică, cuprinzătoare poate fi favorizată de o retrospectivă care discerne calea ascendentă de cea care duce la impas.

Vremea răspunsului exhaustiv nu soseşte însă de la sine. Trebuie să formulăm mereu noi înşine acest răspuns, prin analize de detaliu.

Profilul etic al lui Csehi se închegase prin opţiunea sa din tinereţe. Această alegere a soluţionat, pentru el, şi problema pe care o specifica drept dilemă a intelectualului şi a contemporanilor, făcîndu-i posibilă transpunerea în viaţă a obiectivului de a învăţa şi a-i instrui pe alţii, de a scrie şi a acţiona, într-o organică unitate, în propria-i viaţă.

Trăsăturile fundamentale ale personalităţii sale s-au format tot sub semnul amintitei armonii. În această viaţă, pe care o definea — nu tocmai motivat — ca „unilaterală", s-au consolidat notele caracteristice ale moralităţii sale. Generaţia sa a trebuit să plătească un preţ foarte mare, concretizat „în sînge, suferinţă, frămîntări", iar valorile ei, care se reflectă şi în unele trăsături definitorii ale formulei caracterologice a lui Csehi Gyula, merită într-adevăr să fie preluate. Este vorba despre credinţă, fermitate, bune intenţii şi omenie, trăsături ale militanţilor de frunte. Calităţi care — aşa cum o spune Csehi — ar fi într-adevăr păcat să fie irosite.

Formula necesită însă a fi completată; vom constata astfel că se ivesc şi trăsături ce nu pot fi încadrate fără echivoc în categoria calităţilor. Dacă, însă, vrem să aflăm *sursele subiective* ale greşelilor „scuzabile şi care nu pot fi iertate" ale lui Csehi (şi nu numai ale sale), trebuie să ne oprim şi asupra acestor trăsături.

Este cazul, mai întîi, al asprimii acelei conştiinţe a datoriei, atît de caracteristică lui Csehi Gyula, şi care aminteşte, pe undeva, de rigorismul kantian. La el, această însuşire se îngemăna cu o lipsă de pretenţii materiale vecină cu ascetismul, cu un altruism deplin, ambele fiind şi ele carcteristice concepţiei sale despre viaţă, stilului său. Acest complex de însuşiri, în amintita structurare, poate da naştere unor rezultate deosebite (cum,

dealtfel, s-a şi întâmplat), însă viaţa clădită unilateral pe îndeplinirea datoriei ne poate face să acceptăm şi aspecte care nu concordă pe deplin cu principiile, cu conştiinţa noastră. Aceasta poate da peste cap echilibrul între disciplină şi critică — pe care şi Sartre îl consideră odinioară foarte important —, ceea ce, mai cu seamă în cazul intelectualilor, poate duce la conflicte lăuntrice irezolvabile.

Intelectualii de seama noastră erau adeseori suspecţi pînă şi în proprii lor ochi, tot întrebîndu-se dacă au scăpat oare cu desăvîrşire de rămăşiţele individualismului. În acest fel, nu este deloc de mirare că supunerea faţă de o autoritate văzută ca un fel de supra-eu putea să devină izvorul unor sincere bucurii şi satisfacţii. Subordonîndu-ne, ni se părea că putem evada din îngustimea lumii mic-burgheze, că preschimbăm viaţa fără de rost în una plină de marea senzaţie a participării la formarea istoriei, în cadrul unei colectivităţi cu care ne puteam identifica pe deplin. Cei mai neconformişti faţă de vechea ordine şi morala ei nu reacţionau ca la o povară la cerinţa executării fără crîcnire a tuturor dispoziţiunilor. Ceea ce, în mai multe privinţe, s-a manifestat ca eteronomie derutantă, li se părea a fi etică autonomă. Era o lume limitată sub numeroase aspecte. Cei introduşi stăruiau cu fermă convingere asupra faptului că aceia care nu sînt cu ei pot fi numai împotriva lor. Nu lipsea nici orgoliul exagerat şi exclusivismul. În postură de cunoscători şi executanţi ai legilor evoluţiei sociale, ba chiar ai legilor universului, protagoniştii consideraţi că totul este dinainte hotărît, totul poate fi prevăzut. Nu este de mirare că cei denumiţi „oameni de un soi deosebit" erau intoleranţi faţă de orice fel de altă concepţie. Nu era greu defel, pentru ei, să-i excomunice pe comilitanţii suspecţi de a fi cedat vreunei forme de erezie.

Această caracterizare i se potrivea, mai mult sau mai puţin, şi lui Csehi, într-o anumită perioadă, ceea ce

însă trebuie pus în covîrşitoare măsură pe seama necruţătoarei autostruniri, pe plan spiritual şi etic. Din cînd în cînd, se prea poate să fi acţionat aici şi o bună doză de supracompensare. Iar dacă argumentaţia, atitudinea acelui redactor, lector şi director de studii nevoit să bată poteci cu totul necunoscute şi ajuns între ciocan şi nicovală prezentau şi trăsături de autoritarism, ele se pot explica mai ales prin spiritul epocii, iar parţial prin conştiinţa superiorităţii intelectuale apăsătoare a cărturarului în cauză. Este posibil ca Csehi, cercetător al gînditorilor adepţi ai legilor naturii şi ai binului simţ, să se fi considerat ca un prea-perfect cunoscător al cerinţelor impuse de legităţile istoriei.

Scrierile lui Csehi Gyula dedicate analizei moştenirii spirituale a lui C. Dobrogeanu-Gherea, precum şi traducerile din opera marelui sociolog, estetician şi critic român prezintă *sub formă comprimată* opiniile, eforturile şi trăsăturile etice despre care am vorbit mai sus. Aceste lucrări, apărute începînd cu anul 1935, exprimă cît se poate de convingător consecvenţa de natură biografic-afectivă cu care Csehi s-a ocupat în decursul întregii sale vieţi de iluminism, tema sa preferată.

Articolele închinate lui Dobrogeanu-Gherea au ajuns la îndemîna cititorilor maghiari prin intermediul seriei vechi a revistei *Korunk*, atrăgînd pentru prima oară atenţia asupra faptului că, concomitent cu Lafargue şi Mehring, în România s-a încercat, la un nivel ridicat, sa se aplice metoda marxistă în ştiinţa literară. În timpul războiului — împreună cu biblioteca şi manuscrisele lui Csehi — a fost distrus şi materialul referitor la Dobrogeanu-Gherea. În maniera ce-l caracteriza, la fel ca în cazul manuscrisului despre Diderot, Csehi a luat-o de la capăt şi în domeniul cercetărilor închinate lui Dobrogeanu-Gherea, aceasta constituind şi tema disertaţiei sale de doctorat. A urmat apoi o carte, care însă

nu a văzut lumina tiparului, dispărînd fără urmă. După asemenea antecedente, Csehi s-a angajat într-o altă lucrare, publicînd în 1963, sub titlul *C. Dobrogeanu-Gherea, Kritikai tanulmányok* (Studii critice), o culegere de traduceri precedate de un studiu introductiv mai amplu.

Din prefaţa disertaţiei sale de doctorat (1948), precum şi din conţinutul unui interviu dat mai tîrziu *(Előre,* 26 martie 1972), aflăm, ce semnifica pentru el Dobrogeanu-Gherea.

Un sens profund are afirmaţia prefeţei după care, prezentîndu-l pe gînditorul marxist român, doreşte să servească apropierii româno-maghiare. După ce propune ideea unei paralele posibile între Dobrogeanu-Gherea şi Szabó Ervin, arată: „În ciuda unui caracter schematic şi lacunar, credem că prezentarea în limba maghiară a trecutului secular al socialismului român poate fi utilă în soluţionarea a numeroase neînţelegeri, prejudecăţi ce mai persistă încă; iar intenţia autorului ca, în locul metodei utilizate de pseudoştiinţa fanatismului reciproc, care căuta întotdeauna factorii ce au separat în trecut popoarele noastre, să cerceteze şi să elucideze asemănările în evoluţia românească şi cea maghiară, datorate acţiunii legilor dezvoltării sociale, fără a ignora trăsăturile specifice istoriceşte determinate ale celor două societăţi, această intenţie poate fi şi ea utilă, contribuind, fie şi într-o mică măsură, la elaborarea formelor ştiinţifice ale noii coexistenţe între maghiari şi români."

În spiritul poziţiei, expuse de asemenea în prefaţă, după care marile probleme ale culturii româneşti interesează direct şi ştiinţa maghiară, Csehi relevă în interviul amintit că preocuparea sa pentru opera lui Gherea a oferit o bază solidă pentru cunoaşterea mai aprofundată a culturii şi literaturii române.

Evident, disertaţia şi prefaţa din 1948 poartă notele distinctive ale „descălecatului" ideologic. În concordanţă

cu aprecierile dătătoare de ton pe atunci, şi Csehi subliniază erorile din concepţia şi tezele lui Gherea. În ciuda unor accente critice exagerate, interpretarea lui Csehi este însă lipsită de orice fel de intoleranţă neistorică. El acordă cuvenita apreciere meritelor lui Dobrogeanu-Gherea. Scoate în relief creaţia sa remarcabilă, contribuţia adusă la încetăţenirea marxismului în România şi pionieratul său în aplicarea concepţiei materialiste a istoriei la dezvăluirea trăsăturilor specifice ale evoluţiei sociale româneşti. Csehi consideră pe bună dreptate că aşezarea de către Gherea în centrul atenţiei a literaturii şi artei constituia o manifestare a înapoierii social-politice din ţară pe vremea aceea, dar atrage atenţia şi asupra faptului că bătăliile estetice reflectă luptele ideologice desfăşurate în cel dintîi deceniu al secolului nostru. La Gherea, critica literară era întotdeauna şi critică socială.

Este sigur că nu numai teoria socială şi vederile estetice ale lui Dobrogeanu-Gherea l-au îndemnat pe Csehi Gyula să-i dedice, cu întreruperi mai mici sau mai mari, patru decenii de cercetare a personalităţii şi rolului său. Multe alte manifestări — mai conştient sau mai puţin conştient descoperite — ale înrudirii spirituale puteau fi în măsură să-l apropie de revoluţionarul sosit ca imigrant şi expus atîtor atacuri în timpul vieţii şi după moarte. Poate nu e greşit să presupunem că, în vicistitudinile şi „tururile de forţă" ale destinului plin de paradoxuri al lui Gherea, Csehi, pe undeva, se recunoştea. Această comunitate va fi motivat şi senzaţia care l-a cuprins în faţa locuinţei lui Ion Dobrogeanu-Gherea, atunci cînd l-a vizitat spre a-i oferi „dovada materială a veneraţiei şi afecţiunii", traducerea maghiară a studiilor critice. Într-adevăr, dacă există pe lume dreptate, Csehi, legat şi printr-o „prietenie apropiată" de familia Gherea, era demn de a păşi pragul acelei locuinţe.

Este regretabil că Csehi nu a revenit asupra concepţiei sociale a lui Gherea. El nu a avut prilejul de a face din nou, la nivelul de concepţie marxistă manifestat în lucrarea *A kritika jelentése és utóélete,* analiza vederilor şi previziunilor expuse de marele gînditor social român în mult discutatele sale lucrări *Socialismul în ţările înapoiate* şi *Neoiobăgia.* Or, devine din ce în ce mai evidentă necesitatea de a reconsidera şi aceste lucrări, întrucît discutarea în context contemporan a constatărilor şi ipotezelor cuprinse în ele poate oferi şi puncte de reper în dezvăluirea perspectivelor de viitor. Articolul lui H. H. Stahl preconizînd readucerea în discuţie a gîndirii sociale a lui Gherea (*Viitorul social,* nr. 4 din 1976) marchează deja marile perspective ale acestei acţiuni.

Chiar dacă Csehi Gyula nu a mai avut răgazul necesar elaborării acelei paralele de mari perspective în lărgirea orizontului de idei, pe care o semnala între Gherea şi Szabó Ervin, cunoaştem faptul că, în materialele dedicate acestuia din urmă cu ocazia comemorării centenarului naşterii sale, opera marxistului maghiar, care — după mărturia lui Lukács György — a exercitat o influenţă hotărîtoare asupra unei generaţii întregi de revoluţionari, devine, în lumina marilor sale calităţi reale, un bun integrat în moştenirea întregii Europe răsăritene. Sîntem convinşi că şi moştenirea lui Gherea va cunoaşte o renaştere. Dealtfel, operele sale complete apar într-o ediţie de înalt nivel, iar articolul lui H. H. Stahl indică începutul unui nou capitol şi în aprecierea posterităţii despre această operă.

Datorită activităţii lui Csehi Gyula, cultura maghiară din România a fost mult stimulată de moştenirea lui Gherea. Efectul acesta se valorifică, nu în ultimul rînd, prin iradierea acelui spirit polemic pe care Csehi, în interviul amintit, îl caracteriza astfel: „...De la Gherea, ca şi de la ceilalţi mari gînditori de după Marx, mi-am

însuşit deopotrivă teze teoretice şi ţinută intelectuală. Consider că aceasta din urmă a fost mai eficace decît prima. Astfel, disputa lui Gherea cu Titu Maiorescu mi-a arătat nu numai obiecţiunile esteticianului marxist faţă de Maiorescu, ci şi ceea ce trebuie apreciat la el. Această loialitate a discuţiei, onestitatea argumentării, nu numai că nu contravine principialităţii, ci, dimpotrivă, tocmai că este o premisă indispensabilă a acesteia."

În încheiere, spre a întregi privirea noastră de ansamblu, în scopul de a prezenta în toată complexitatea sa contribuţia lui Csehi Gyula la cultura noastră, va trebui să înfăţişăm şi activitatea sa de politică culturală. Chiar dacă, în cadrul unei asemenea analize, vom aborda numai principalele realizări obţinute în această activitate, ea este în măsură, pe de o parte, să dea o imagine a stilului de muncă caracteristic lui Csehi, iar pe de alta, să servească drept punct de reper în a vedea modul în care a avut loc recepţia sa şi a operei sale de către această cultură.

Socotim drept trăsătură caracteristică a activităţii de politică culturală a lui Csehi Gyula faptul că el nu s-a mulţumit cu constatarea unor lipsuri, respectiv sarcini de îndeplinit. Nemărginindu-se la a contura necesităţile în domeniul tendinţelor evoluţiei, de regulă proceda el însuşi la înfăptuirea sarcinilor propuse. Bineînţeles că numai un intelectual multilateral de genul lui putea fi în stare de aceasta, ei fiind iniţiat — în calitate de activist social, profesor, redactor, lector, autor de manuale, traducător, istoric literar, estetician şi critic — în mai toate ramurile culturii, de la filozofie la filologie.

În primul rînd, am dori să apreciem activitatea sa de dezvăluire a „sursei de stînga" a culturii maghiare din România. Acest domeniu de cercetare era legat de

asemenea de studii începute cu zeci de ani în urmă, referitoare la investigarea relaţiei între socialism şi literatură. Recunoaştem în acest interes — şi el, determinat din punct de vedere biografic — unitatea între universal şi particular şi asistăm la o nouă manifestare a reformulării unor răspunsuri mai vechi. Prima culegere de articole în domeniul menţionat a apărut încă în 1963, purtînd titlul *Munkásosztály és irodalom.* În studiul introductiv al volumului amintit *(A baloldali forrásvidék.* Editura Dacia, Cluj, 1973) îşi mărturiseşte insatisfacţiile în legătură cu volumul anterior, cauza rezidînd, desigur, în transformarea mai sus analizată a concepţiei sale. Vom găsi însă deosebiri esenţiale şi prin confruntarea sumarului celor două culegeri. În cartea *Munkásosztály és irodalom* orientarea socialistă a literaturii maghiare din România figurează cu o pondere redusă, pe cînd în cuprinsul volumului din 1973 aceasta formează problematica centrală.

Prin noua sa carte, Csehi şi-a asumat sarcina de a lichida „o situaţie paradoxală", constatînd-o în anomalia că — după părerea sa — aripa de stînga a literaturii maghiare din România a fost ani de-a rîndul tratată cu vitregie. Pare paradoxală nu numai situaţia, ci şi constatarea însăşi. O analiză mai profundă duce însă la concluzia că a venit şi vremea studierii obiective — fără subestimări şi supraaprecieri — a orientării amintite. După cum arată Csehi, luarea în dezbatere a sursei de stînga a devenit actuală nu numai datorită diagnosticării neglijenţei, ci şi în urma faptului că literatura de stînga înregistrează importante căutări şi creaţii, atît sub aspectul valorii decumentare, cît şi al celei artistice.

După cum se vede, reînnoirea iniţiativei lui Csehi Gyula are o rezonanţă pregnant politico-culturală. Cele expuse de el se referă la discuţiile purtate în legătură cu istoria literaturii maghiare din România, discuţii

care au fost şi sînt încinse de diverse prejudecăţi şi pasiuni. Redacţionalul publicat în nr. 7 pe anul 1973 al revistei *Igaz Szó,* număr consacrat problemei în cauză, este nevoit să precizeze că proiectul numărului special a întîlnit nu numai aprobări şi sprijin efectiv, ci: „S-au pronunţat — în scris şi verbal — şi rezerve, ba chiar obiecţiuni."

Rezervele şi obiecţiunile, deşi se puteau referi parţial la aprecieri vechi, unilaterale, trădau la ora formulării lor numai subiectivisme, care se adresau şi persoanei lui Csehi. Iată de ce consider că părerile care au însoţit drumul său de investigator pe tărîmurile sursei de stînga sînt concludente şi pentru definirea locului său, pentru modul în care a fost văzută activitatea sa. Nimic nu probează mai bine netemeinicia rezervelor, decît intenţia lui Csehi de a-şi efectua analiza în spiritul traducerii în fapt a unităţii umanismului socialist al noii literaturi. Anume, în sensul ea, păstrînd proporţia justă între recunoaşterea utilităţii sociale şi postulatul valorii estetice, pe de o parte, să contureze un cît mai extins tărîm al pomenitei surse, iar pe de alta ca, tocmai prin amintitul mod obiectiv al abordării, să limpezească vechi neînţelegeri.

În eseul, scris într-o formă epistolară — *Más idők, más dalok...* (Alte vremuri, alt cîntec...) adresat lui Csehi Gyula şi inserat la loc de frunte în numărul menţionat al revistei *Igaz Szó,* Méliusz József caracterizează în felul următor esenţa spirituală a întregii acţiuni: „Iar trecutul este un întreg, o totalitate, o categorie identică: e literatura maghiară minoritară din România între cele două războaie mondiale, a cărui literatură de stînga — nu prididim să o repetăm, tocmai pentru că ne asumăm stînga în mod nesectar — este doar o parte din ea. Dacă menţinem specificarea de stînga ca pe un calificativ sociologic, trebuie imediat adăugat că această entitate alcătuieşte categoria în discuţie împreună cu literatura burgheză şi cea poporală."

Dacă planul de prospecţie al sursei de stînga a fost de natură a risipi rezervele, în schimb descoperitorul nu a avut parte de prea multă consideraţie. De mai mare succes s-a bucurat cealaltă iniţiativă de însemnătate politico-culturală a lui Csehi Gyula, redactarea — mai apoi în colaborare cu Mikó Imre — a seriei Téka în îngrijirea Editurii Kriterion ajunsă acum la cel de al o sutălea volum.

Această serie a apărut din necesitatea unor „adevărate cărţi de buzunar" care să ofere delectare spirituală, texte de înalt nivel, cu un aspect tipografic plăcut. Csehi Gyula a intrat în legătură cu instituţia editoare în calitate de specialist al literaturii-document. Însuşindu-şi cu mult entuziasm ideea, a trecut apoi la elaborarea primelor proiecte, pe baza „comenzilor" culturii noastre şi a experienţei înregistrate în străinătate. În concepţia sa, seria Téka urma să suplinească o lacună în activitatea editorială maghiară din România. Ea avea să pună la dispoziţia publicului interesat jurnale, memorii, biografii de oameni celebri, corespondenţe, descrieri de călătorie, eseuri, culegeri din reviste şi gazete.

Proiectul şi realizarea satisfăceau necesităţi reale. Ele au provocat interesul cititorilor şi al specialiştilor. Au declanşat dispute. La apariţia celui de al cincizecilea volum, tirajul ajunsese deja la cca zece mii de exemplare. Seria Téka şi-a făurit, aşadar, un public al său şi a contribuit efectiv la formarea unei mase de cititori cu orientare multilaterală.

Trecerea în revistă a acestor iniţiative de ordinul politicii culturale impune aceeaşi constatare, a insuficientei aprecieri acordate de cultura noastră activităţii lui Csehi Gyula. Ce va fi fost îndărătul acestui fenomen? Provincialism, ori părtinire? Şi care a fost, în toate acestea, partea lui Csehi? Nu este uşor de răspuns la aceste întrebări. Tragismul vieţii lui Csehi poate

fi abordat doar prin prisma concursului a mai mulţi factori. Drumul vieţii i-a fost considerabil înrîurit, în afară de elementul biografic, şi de alte elemente. În anumite privinţe era constrîns la o existenţă periferică, în schimb, în altele, el era acela care — şi prin ieşirea sa pretimpurie la pensie — s-a dat de o parte. Aspectele subiective puteau însă doar colora un proces mai general. Tendinţa în curs de afirmare era dată. În schimb, datoria noastră ar fi fost să-l facem să ne simtă mai puternic dragostea, cît şi faptul că avem deosebit de mare nevoie de mintea, ştiinţa şi onestitatea sa.

INTELECTUALITATEA TEHNICĂ ŞI CULTURA ÎN LIMBA MATERNĂ

Dacă în cazul intelectualităţii din domeniul ştiinţelor umaniste, respectiv al aşa-numitei intelectualităţi muncitoreşti, corelaţia între sociologia intelectualităţii şi problema naţiunii, respectiv a naţionalităţii este aproape de la sine dată, în cazul specialiştilor tehnicii nu mai putem considera că relaţiile lor cu naţionalitatea şi cultura ei ar fi ceva de la sine înţeles. Să nu uităm că tehnica — întocmai ca ştiinţele exacte care formează baza ei — nu are un caracter de clasă sau naţional; mai mult decît atît, în zilele noastre a devenit absolut indispensabilă cunoaşterea temeinică a limbilor de circulaţie mondială, spre a putea fi la curent cu cele mai recente realizări ale ştiinţei, spre a putea ţine pasul cu dezvoltarea vertiginoasă a tehnicii. Interesul profesional al unui veritabil intelectual din domeniul tehnicii este prin definiţie de orientare internaţională; el este în măsură să-şi desfăşoare, am zice, oriunde activitatea, putînd depăşi cadrul naţional şi al naţionalităţii, detaşîndu-se relativ mai lesne de barierele limbii materne. Tot atît de adevărat este însă că fiecare intelectual tehnic face parte dintr-o naţiune sau naţionalitate, bazele culturii fiindu-i asigurate de limba sa maternă, iar activitatea şi-o desfăşoară mai mult în folosul unei economii na-

ţionale, în interesul poporului, naţiunii, naţionalităţii sale.

Atunci cînd ne propunem să dăm o caracterizare a specialiştilor maghiari din România, nu ne putem mulţumi, evident, cu repetarea acestor adevăruri generale. De aceea, este necesar să ne ocupăm mai în detaliu de această categorie din ce în ce mai numeroasă şi cu o pondere tot mai însemnată. Dacă ne gîndim la faptul, de acum îndeobşte acceptat, că nivelul şi gradul de specializare ale intelectualităţii constituie unul dintre criteriile definitorii ale dezvoltării naţionalităţii, ne dăm seama de necesitatea studierii tocmai a acelei categorii a intelectualităţii care — prin îndeletnicirea, profesia ei — se situează printre cei mai caracteristici exponenţi ai contemporaneităţii. Fără acest studiu nu s-ar împlini autocunoaşterea noastră, iar strădaniile depuse pentru formarea conştiinţei şi eticii naţionalităţii ar pierde mult din eficacitate prin excluderea din sfera lor de acţiune a marii categorii de ingineri, agronomi, specialişti din diferite ramuri industriale, institute de cercetări şi unităţi agricole.

Cercetările imediate şi acţiunea de pedagogie a naţionalităţii, legată de ele, pot fi concepute pe baza a diferite criterii. Această problematică poate fi analizată atît din punctul de vedere al trecutului, cît şi al prezentului; dar şi în perspectiva viitorului. Ea poate fi examinată sub aspectul a ceea ce cultura în limba maternă transmite intelectualităţii tehnice (pe plan individual şi colectiv), respectiv a ceea ce poate aştepta naţionalitatea din partea specialiştilor. Studierea acestor fenomene nu se poate efectua însă fără să ţinem seama de tendinţele dezvoltării pe plan republican şi, mai mult chiar, de procesele ample care se desfăşoară în lume, fără să acordăm întreaga atenţie însuşirii cît mai bune a concluziilor trase de pe urma desfăşurării revoluţiei ştiinţifico-tehnice contemporane, fără să operăm confruntarea critică cu concepţiile dezvoltate în extrem de bogată

literatură de specialitate apărută pe plan mondial în domeniul sociologiei, al ştiinţelor economice, al filozofiei culturii.

Să facem mai întîi o incursiune în trecut. În cazul nostru acesta este aspectul cel mai la îndemînă, nu atît datorită avantajelor pe care le prezintă concepţia istorică, cît mai curînd din cauza constelaţiei specifice a cărei evocare ne dă posibilitatea să aducem şi argumente istorice în sprijinul concepţiei noastre despre relaţia între intelectualitatea tehnică şi cultura în limba maternă.

Vom vedea, astfel, că apariţia intelectualităţii tehnice maghiare în Transilvania — proces bazat pe dezvoltarea noilor forţe de producţie stimulînd transformarea întîrziată în sens burghez şi situîndu-se în liniile de forţă ale tendinţelor antifeudale — *nu poate fi despărţită de mişcarea iluministă a promovării limbii materne.* Graţie cercetărilor întreprinse de Jancsó Elemér, Benkő Samu, Csetri Elek şi Imreh István, pe de o parte s-a putut cunoaşte mai bine activitatea *Societăţii maghiare din Transilvania pentru cultivarea limbii,* în scopul de a crea un avînt al dezvoltării ştiinţelor naturii, de a milita pentru industrializare, pentru modernizarea comerţului şi agriculturii[1], iar pe de altă parte, am cunoscut pionierii (Gyarmathi Sámuel, Benkő József Benkő Ferenc, Kovács Lőrinc, Debreczeni Márton, Fridvaldszky János, Tessedik Sámuel, Rajka Péter şi alţii) care, prin răspîndirea, în limba maternă, şi aplicarea unor cunoştinţe utile, au desfăşurat o activitate într-adevăr plină de abnegaţie pentru lichidarea rămînerii în urmă[2].

La noi, cei dintîi reprezentanţi ai intelectualităţii tehnice au răspuns necesităţilor în domeniile mineritului, economiei forestiere, geodeziei, gospodăririi apelor, agriculturii şi apoi al începuturilor producţiei maşiniste. Prin invenţiile lor, ei au contribuit la progresul teh-

nicii în ţara noastră. În această activitate ei se definesc prin conştiinţa profesională iluminist-reformistă a celor puşi în slujba poporului, a naţiunii lor.

La începutul secolului trecut, intelectualitatea maghiară din Transilvania constituia, în mod firesc, o pătură subţire. Pe baza statisticii întocmite de Kővári László, Benkő Samu[3] apreciază la cca 1000—1100 numărul specialiştilor din domeniul tehnic şi economic. La sfîrşitul secolului trecut şi începutul secolului nostru, majoritatea preponderentă a cărturarilor era angajată încă în activităţi juridice administrative, structura aceasta învechită punîndu-şi amprenta, în fond, şi pe intelectualitatea noastră din perioada interbelică. Această situaţie se datoreşte, în mod firesc, doar parţial tradiţiilor „naţiunii de jurişti", respectiv, traiului minoritar. Ansamblul intelectualităţii din România burghezo-moşierească se caracteriza prin aceeaşi structură conservatoare. În 1938 numărul intelectualităţii tehnice se ridica la cca 9000 persoane, o proporţie ce oglindea înapoierea economico-socială în care era ţinută ţara de către clasele stâpînitoare legate de monopolurile străine prin comunitatea intereselor lor.

În prezent, în industria şi agricultura socialistă sînt angrenaţi peste o sută de mii de specialişti, cifra aceasta fiind în continuă creştere. Este vorba într-adevăr de o transformare, un salt enorm, care exprimă cu elocvenţă mersul înainte al ţării pe calea civilizaţiei tehnice. Desigur că în acest proces factorul determinant îl constituie nu numai creşterea cantitativă rapidă. O mare însemnătate o are şi transformarea calitativă, ce se manifestă, pe de o parte, în creşterea nivelului de calificare, iar pe de alta — pe linia specializării tot mai pronunţate — în însuşirea şi aplicarea celor mai moderne procedee tehnice. Putem afirma că cercetarea ştiinţifică pe tărîmul tehnicii în ţara noastră s-a integrat în rit-

mul revoluţiei ştiinţifico-tehnice, obţinînd în numeroase domenii realizări remarcabile, recunoscute pe plan mondial.

Figura centrală a intelectualităţii tehnice este *inginerul.* El este acel specialist cu pregătire universitară, superioară, în a cărui activitate apare — în diferite proporţii — elaborarea noilor soluţii, deci creaţia, precum şi îndrumarea, organizarea şi controlul tehnic. Una din cele mai însemnate consecinţe ale revoluţiei ştiinţifico-tehnice este ponderea din ce în ce mai mare a ştiinţei, a cercetării în producţie, factor care exercită o înrîurire firească asupra muncii inginereşti. Trebuie arătat însă că aici este vorba de asemenea numai de tendinţe, care îşi croiesc drum, în mod evident, numai parţial. Amestecul între nou şi vechi a creat şi în mediul intelectualităţii tehnice anumite situaţii complicate, contradictorii În acelaşi timp, este neîndoielnic că şi la noi se arată deja caracteristicile social-profesionale şi de conştiinţă ale acelei categorii într-adevăr noi pe care au sesizat-o sociologii contemporani ai intelectualităţii. Pe temeiul ponderii sporite, al autonomiei funcţiilor ştiinţifice şi tehnice, apare un grup de specialişti cu calificare superioară, ai cărui membri traduc în fapt pătrunderea impetuoasă a ştiinţei în producţie. Pregătirea lor profesională se întemeiază pe o profundă cultură ştiinţifico-tehnică; ei sînt purtătorii raţionalităţii contemporane în industrie şi agricultură. Specializarea nu mai are un rol atît de esenţial în activitatea lor; sarcinile îi determină mai curînd să abordeze problemele complexe ce trebuie soluţionate prin punerea la contribuţie a unei optici sintetice, a unei concepţii ce înmănunchează mai multe discipline ştiinţifice[4].

Dacă, în condiţiile noastre, semnalarea apariţiei acestei categorii este mai degrabă reflexul unor tendinţe abia sesizabile, situaţia intelectualităţii noastre tehnice în ansamblul ei de categorie profesional-socială este în schimb radical deosebită de cea a vechilor specialişti.

Inginerii, cercetătorii de astăzi lucrează într-un stat socialist, nemaifiind reprezentanţi ai capitaliştilor faţă de muncitori. Ei îşi desfăşoară activitatea pe diversele trepte ale ierarhiei cunoştinţelor şi puterii, la nivele deosebite de competenţă profesională şi de deciziune, în condiţiile (fireşte, nici ele nu lipsite de conflicte) colaborării şi ajutorului reciproc cu oamenii muncii fizice.

Iată deci împrejurările în care evoluează activitatea intelectualităţii tehnice maghiare din România, factorii care determină condiţiile sale de existenţă şi muncă şi pe baza cărora — numai pe baza lor — putem trece la analiza relaţiilor sale cu cultura naţionalităţii. Mai întîi va trebui, bineînţeles, să clarificăm planul de pe care vom aborda problema: cel al vieţii de familie şi private, cel al profesiunii şi locului de muncă, sau acela al activităţii sociale. Un considerent ce trebuie luat în seamă este şi compoziţia naţională a unităţii productive sau de cercetare, respectiv a regiunii în care efectuăm analiza în cauză. Evident, o asemenea relaţie se prezintă cu totul altfel, de pildă, la Odorheiul Secuiesc, decît la Galaţi sau la Oradea.

Abstracţie făcînd de aceste diferenţe, specialiştii maghiari sînt prezenţi pretutindeni pe marile şantiere de construcţii ale ţării, în uzinele moderne, în noile institute de cercetare, în staţiunile experimentale, fermele de stat model, cooperativele agricole. Factorul dinamizator al afirmării acestei categorii îl constituie industrializarea ţării pe baze tehnice moderne, precum şi politica de stimulare a progresului economic în zonele mai înapoiate — printre care şi Secuimea —, prin dezvoltarea teritorială raţională şi echitabilă a forţelor de producţie.

În efectuarea analizei mai trebuie să luăm în considerare anumite elemente subiective care nuanţează procesul amintit. Astfel, un fapt remarcabil este că cele mai bune elemente ale tinerimii maghiare se îndreaptă

în mare număr spre institutele tehnice, iar forţa de atracţie a tehnicii se manifestă neschimbat şi tot mai pregnant în alegerea profesiei. Fenomenul în sine nu este deloc neobişnuit, el trebuie considerat ca fiind de esenţă pozitivă. Orientarea tineretului nostru vădeşte influenţa spiritului vremii.

Compoziţia socială a intelectualităţii tehnice maghiare din România reflectă transformările petrecute în sînul întregii intelectualităţi din ţara noastră, în cursul marilor prefaceri revoluţionare. În cea dintîi etapa a puterii socialiste, pe prim plan se afla şi în cazul categoriei discutate formarea cît mai rapidă a ei în mod organic, prin contribuţia elementelor provenite din rîndurile oamenilor muncii, precum şi activizarea şi reeducarea intelectualităţii tradiţionale, a vechilor specialişti. Cîmpul în care s-au dezvoltat ambele grupuri se plămădea în condiţiile favorabile ale relativei dezvoltări a intelectualităţii muncitoreşti maghiare, respectiv, ale industriei transilvănene. În etapa construcţiei desfăşurate a socialismului — odată cu reducerea importanţei categoriilor organice şi tradiţionale definite de Gramsci — o influenţă considerabilă asupra prezentului şi viitorului intelectualităţii noastre tehnice (pe bazele amintite) o exercită continua lărgire a reţelei învăţămîntului tehnic, integrarea învăţămîntului cu producţia şi cercetarea.

Cei care fac parte din intelectualitatea noastră tehnică fiind răspîndiţi pe întregul teritoriu al ţării, trebuie să cunoască la perfecţie limba română. Caracterul republican al activităţii specialiştilor maghiari le dă şi posibilitatea de a îndeplini un rol de mare preţ atît din punct de vedere al vieţii naţionalităţii, cît şi al unităţii intre poporul român şi naţionalităţile conlocuitoare. Trebuie să vedem intelectualitatea noastră teh-

nică nu numai ca reprezentantă a spiritului contemporan, ci şi ca o categorie socială, profesională care — prin caracterul domeniului ei de activitate — poate aduce o contribuţie de seamă la lupta împotriva provincialismului şi a oricărei forme de închistare. Dacă vrem să găsim răspuns la întrebarea: ce poate aştepta naţionalitatea din partea specialiştilor din sînul ei — va trebui să punem un accent deosebit tocmai pe această funcţie de transmisie, de asigurare a unui larg orizont.

Este însă evident că menirea în cauză poate deveni un factor cu adevărat eficient numai dacă este profesată cu întreaga conştiinţă a răspunderii. Acest rol trebuie să şi-l asume cei care îl pot îndeplini şi, prin intermediul unei „retransmisii" speciale, îl pot înfăptui în practica culturii naţionalităţii. Menirea se realizează pe măsura aşteptărilor colectivităţii pe care o constituie naţionalitatea numai dacă cei care fac parte din intelectualitatea noastră tehnică îşi vor da seama de dubla răspundere pe care o au: faţă de construirea socialismului în patria noastră şi, deopotrivă, faţă de cultura în limba maternă.

Cum se poate forma această conştiinţă moral-cetăţenească a intelectualităţii tehnice şi ce anume poate stimula procesul de formare? Cît priveşte cea din urmă întrebare, nu încape îndoială că iniţiativa poate fi luată de cărturarii care — şi în cadrul naţionalităţii — îndeplinesc sarcinile de „intelectuali ai intelectualităţii". Ei sînt aceia care, în cadrul unui grup de intelectuali ajuns la un anumit grad de complexitate, se dovedesc capabili să formuleze locul şi funcţia socială a grupului. În cazul nostru, această sarcină poate fi îndeplinită de cei care se detaşează din rîndul intelectualităţii umanist-politice, categorie care — luată în ansamblu — a depus maximum de efort pentru înflorirea culturii în limba maternă. Este însă clar că eforturile lor ar rămîne zadarnice, dacă nu li s-ar alătura cele mai conştiente elemente ale intelectualităţii tehnice.

Aşadar, cum poate beneficia în această privinţă intelectualitatea tehnică de cultura în limba maternă?

În vreme ce în cazul intelectualităţii din domeniile umaniste cultura în limba maternă asigură însăşi baza existenţei sale, în cazul specialiştilor din domeniul tehnicii conştiinţa necesităţii de a-şi intensifica legăturile cu cultura naţionalităţii se manifestă în mod mijlocit. Situaţia este relativ simplă la cei care lucrează în localităţi, în unităţi productive sau de cercetare unde în compoziţia naţională a populaţiei, respectiv a colegilor de muncă, este reprezentată (cu o pondere mai mare sau mai mică) şi naţionalitatea respectivă. Relaţia în discuţie se creează aici aproape firesc, mai ales faţă de colegi, ca şi în activitatea socială, dacă respectivii iau parte la ea. Desigur că şi în asemenea condiţii poate exista o distincţie între cultivarea, am zice, spontană a relaţiilor, înfăptuirea lor la nivelul cotidianului comun, şi participarea conştientă, exigentă la promovarea culturii în limba maternă, care necesită o informare multilaterală şi adeseori atitudine, participare activă. Fireşte, mai complicată şi mai dificilă este situaţia specialiştilor care lucrează, de exemplu, în Muntenia, Moldova sau Oltenia. Atît în cazul celor dintîi, cît şi în al acestora din urmă, o importanţă hotărîtoare o are însă conştiinţa că specialistul tehnic de azi şi de mîine poate face faţă cerinţelor tehnico-productive şi sociale mereu noi numai dacă se instruieşte neîncetat, dacă îşi lărgeşte tot mai mult cultura de specialitate şi cea generală. În cursul acestor eforturi neîntrerupte, cultura în limba maternă nu poate fi decît un element salutar, chiar dacă studierea literaturii de specialitate se efectuează în primul rînd prin intermediul unor limbi de circulaţie internaţională.

Conform părerii cercetătorilor preocupaţi de viitorul tehnicii şi al civilizaţiei tehnice, se poate prevedea că însăşi dezvoltarea tehnicii va impulsiona tot mai puternic desfăşurarea maximă a capacităţilor individuale,

transformarea lor într-o forţă creatoare autonomă. Tocmai la cele mai înalte nivele ale tehnicii creşte mereu ponderea şi rolul factorului om, al personalităţii multilateral cultivate care deţine iniţiativa[5]. În această perspectivă privite lucrurile, este de asemenea evident că specialistul care rămîne izolat de cultura în limba sa maternă, care lasă să se atrofieze relaţiile sale cu ea se frustrează de una din dimensiunile de căpetenie ale propriei sale omenii, şi anume de acea componentă a personalităţii care constituie un stimulent indispensabil al multilateralităţii, al energiilor sale creatoare.

Nu numai pregătirea tehnică este expusă uzurii morale. Omul de specialitate este ameninţat nu numai de primejdia „diluării diplomei", ci şi de cea a uzurii trăsăturilor sale de omenie şi, astfel, a pierderii integrităţii umane. Este din ce în ce mai greu de decis care dintre uzuri, din atrofieri dăunează mai mult individului şi colectivităţii. După părerea lui Arnold J. Toynbee, civilizaţia tehnică şi tehnica depersonalizantă, standardizatoare „a pus pe al doilea plan" morala, tîrînd lumea într-o „prăpastie morală"[6]. Nu considerăm tehnica drept o forţă autonomă, independentă de societate şi nu putem fi de acord cu Toynbee nici în privinţa aserţiunii după care — în virtutea firii omeneşti — nu există, şi în mod necesar nu poate exista, o proporţionalitate între realizările noastre spirituale şi rezultatele la care am ajuns pe plan etic. Un fapt de netăgăduit îi constituie însă ritmul mai lent al evoluţiei morale faţă de cel a tehnicii, chiar dacă aceasta nu este o consecinţă fatală a naturii umane. Urmările diferenţei de ritm se pot manifesta la oamenii tehnici printr-o poziţie de aşa-zisă neutralitate morală, prin neacceptarea răspunderii morale, iar atare neutralitate poate frîna şi împiedica deplina înflorire a eticii naţionalităţii socialiste.

La începutul deceniului al şaptelea, vii dispute a suscitat teza lui C. P. Snow despre cele două culturi.

După cum este cunoscut, autorul englez formulase ideea că în urma discrepanţei între cultura celor care se ocupă de ştiinţele naturii şi cea a aşa-zisei intelectualităţi literare, nu mai putem vorbi astăzi despre o cultură unitară. Tipul renascentistului aparţine irevocabil vremurilor trecute; între purtătorii celor două culturi a dispărut orice comunicare, iar această bifacialitate are un efect dăunător asupra omului vremurilor noastre. Participanţii la polemică au adus argumente pasionate atît în favoarea uneia, cît şi a celeilalte dintre opiniile contrare, pentru ca, după aceea, disputa să piardă din vigoare. În fapt însă, gînditorul englez sesiza ceva realmente existent; el exprima, cum s-ar zice, idei care pluteau în aer. Snow sesizase realitatea că, atît la reprezentanţii ştiinţelor naturale şi tehnice, cît şi la cei ai ştiinţelor umane, se hipertrofiază pînă în proporţii de-a dreptul îngrijorătoare specializarea, unilateralitatea preocupărilor, şi că este necesar să căutăm remedii spre a trata această boală odată diagnosticată. (Aceleiaşi sfere de preocupări îi aparţin poziţiile critice privind accentuarea tendinţelor tehnocrate; la fel, declaraţiile savanţilor şi filozofilor care preconizează creşterea spiritului de răspundere al intelectualităţii.)

Indiferent de acceptarea sau respingerea tezei lui C. P. Snow, este mai presus de orice îndoială că în cazul intelectualităţii noastre tehnice fenomenul constatat se poate manifesta nu numai ca o separare sau contradicţie între preocupările naturalist-tehnice şi cele umanistice, ci se poate exprima şi prin indiferenţa faţă de limba maternă, bază a culturii umanistice, prin nepăsarea faţă de străduinţele literare, etice şi sociologice de evidenţiere a problematicii existenţei naţionalităţii. Nu putem nega că am întîlnit asemenea fenomene, care însă afişează doar aversul medaliei; pe cealaltă faţă s-au putut observa simptome ale unui literaturism care desconsideră rezultatele ştiinţelor exacte şi sociale.

De bună seamă că plafonarea profesională nu este o caracteristică, respectiv, o deficienţă numai a oamenilor tehnicii. În cazul lor însă, o asemenea unilateralitate poate avea aspecte şi consecinţe privind naţionalitatea, consecinţe care se repercutează şi asupra calităţii lor de intelectuali. Astăzi — după cum se ştie — se generalizează tot mai mult conştiinţa faptului că diploma, competenţa îngustă a specialistului nu ajung spre a-i putea considera pe posesorii lor drept intelectuali. O trăsătură caracteristică idealului de intelectual socialist o constituie conservarea volumului de cunoştinţe, dezvoltarea lor creatoare, aplicarea şi transmiterea lor, în strădania de a le valorifica, ca parte integrantă a culturii generale, printr-o activitate pătrunsă de spirit de răspundere faţă de societate şi naţiune.

La timpul său, C. P. Snow atribuia educaţiei un rol de sudare a celor două culturi. O concepţie specific iluministă se exprima în formularea acestui deziderat. Instrucţia, educaţia au, desigur, un rol considerabil. Prognoza umanistă modernă a soluţionării problemei preconizează însă crearea unei baze care să asigure unirea civilizaţiei tehnice cu cultura, în perspectiva transformării societăţii, a desfăşurării revoluţiei ştiinţifico-tehnice. O asemenea bază este normal să nu se formeze de la sine, de pe o zi pe alta; ea este condiţionată de activitatea globală a oamenilor, de făurire a istoriei.

În această perspectivă, aprofundarea relaţiilor între intelectualitatea tehnică maghiară din România şi cultura în limba maternă, încurajarea atitudinii de angajare umanistă a specialiştilor noştri constituie o parte organică şi un factor stimulator ale acestui proces evolutiv.

ETNOS ŞI ETOS

ATITUDINE ANGAJATĂ LA NIVELUL CONTEMPORANEITĂŢII

Rolul din ce în ce mai mare al factorului moral în viaţa colectivităţii se manifestă şi prin utilizarea tot mai frecventă a unor noţiuni cu caracter etic şi rezonanţă morală, prin creşterea statistică a prezenţei lor. La şedinţe, în emisiunile radiodifuzate şi de televiziune se vorbeşte deseori despre responsabilitate, umanism şi echitate, presa scrie sistematic despre atitudinea angajată, atît în contextul ansamblului social, cît şi al naţionalităţilor. Cercetătorii literaturii maghiare din România, la rîndul lor, au contribuit la valorificarea tezaurului pe care îl reprezintă moştenirea noastră în privinţa atitudinii de angajare faţă de popor şi naţionalitate.

Acest fenomen pozitiv nu înseamnă însă că opinia publică ar fi în deplină cunoştinţă de cauză în ceea ce priveşte conţinutul contemporan al atitudinii angajate, interdependenţa între diversele sale aspecte, ca şi modalităţile de soluţionare a coliziunilor posibile. De asemenea, nu putem trece cu vederea primejdia pe care o reprezintă tocmai uzanţa de a recurge mereu la aceleaşi referiri. În acest fel categoria discutată, care are o profundă semnificaţie morală, poate degenera în banalitate, în jurnalism fără conţinut. Devalorizîndu-se, ea îşi poate pierde, printr-o asemenea inflaţie a termenilor, şi esenţa stimulatoare. Aşadar, trebuie să clari-

ficăm antecedentele atitudinii angajate, ca şi funcţia sa în contemporaneitate. Este necesar să ne confruntăm cu părerile tuturor acelora care au rezerve faţă de ea sau îi neagă categoric necesitatea. Această sarcină complexă se integrează organic în elaborarea eticii noi, obiectiv de cea mai mare actualitate. Ea nu poate fi despărţită de stadiul actual al dezvoltării conştiinţei etice a naţionalităţii noastre.

Într-o declaraţie, Aragon se apără împotriva învinuirii de a fi un scriitor „angajat". Această noţiune — afirmă el — aparţine sistemului filozofic al lui Sartre, el însă o respinge categoric[1].

Cum trebuie interpretat acest protest?

Poate că nu greşim opinînd că, în acest caz, Aragon refuză să se identifice *în speţă* cu acea formulă restrînsă, falsificată a atitudinii de scriitor sau artist angajat, ai cărei reprezentanţi voiau să preschimbe în mărunţişul comenzii cotidiene identificarea ideologico-morală a creatorilor cu un măreţ obiectiv colectiv, aruncîndu-i astfel la discreţia conjuncturii tacticilor. Prin modificarea, respectiv învechirea cuvîntului de ordine, scriitorul a fost expus conflictului cu sine însuşi şi cu publicul său. Dealtfel, însuşi Aragon afirmă că „...rostul scriitorului, al artistului este de a sluji omenirea într-o manieră mai generală decît prin satisfacerea unor cerinţe de moment".

Cît priveşte legătura dintre atitudinea angajată şi existenţialism, prima a pătruns mai ales datorită lui Sartre în conştiinţa intelectualităţii deceniilor următoare celui de al doilea război mondial. Fireşte că cei care au formulat pentru prima oară imperativul responsabilităţii cărturarilor, al identificării lor cu mişcările sociale progresiste, nu fuseseră existenţialiştii. Binecunoscuta atitudine a unor Thomas Mann, Romain Rolland, Julien Benda, Maxim Gorki sau Babits Mihály,

atitudine diversă ca sens şi care a trecut printr-o anume evoluţie (aceasta, ca să nu menţionăm decît poziţiile care s-au bucurat de cel mai mare răsunet), a stîrnit, încă înainte de formularea opiniilor lui Sartre, vii dispute pe marginea acestei probleme. În viaţa publică şi literatura noastră din Transilvania perioadei interbelice, idealul de a sluji poporul era unul din factorii care îi stimulau pe toţi cei ce, prin intermediul cuvîntului scris sau al acţiunii de transformare a realităţilor sociale, şi-au manifestat ataşamentul faţă de cei oprimaţi, faţă de oamenii muncii fizice. Noutatea şi eficienţa pînă astăzi prelungită (deşi acum mult mai redusă) a intervenţiei sartreiene a fost dată de mai mulţi factori, dintre care, de la bun început, menţionăm atracţia exercitată de un fundament filozofic specific, şi anume, interpretarea filozofico-etică ce exprimă starea psihică, căutările intelectualităţii ajunse la răscruce din cauza fascismului, a ororilor războiului şi a destrămării valorilor tradiţionale.

În *L'Etre et le Néant,* Sartre analizează angajarea pe baza unui total indeterminism, în cadrul sferei de acţiune a individului care dispune de libertate neîngrădită. Libertatea acestui individ este cea a opţiunii, care dă sens situaţiei, însuşi individului şi lumii. Libertatea totală duce la responsabilitate globală atît în ce priveşte individul, cît şi lumea întreagă. Nu putem renunţa la libertatea noastră. Nu ne putem declina responsabilitatea totală. Dar răspunderea conştient asumată duce la angajare, la atitudine angajată, şi ea — consecinţă necesara a inevitabilităţii unei opţiuni. Este obligatoriu să luăm atitudine într-o situaţie obiectiv dată. Este necesar să acţionăm. O anumită situaţie poate fi acceptată sau respinsă. Oricum ne-am decide: fie în sens pozitiv, fie negativ, prin împotrivire faţă de situaţia dată, înseamnă că ne-am asumat o atitudine. Această angajare obiectiv necesară — inclusiv acţiunea corespunzătoare ei — trebuie însă să o acceptăm conştient.

Iar acceptarea conştientă a acţiunii implică — la fel de inevitabil — abandonarea iluziei de superioritate şi închistare.

După cum se vede, Sartre analizează problema angajării la nivel încă individual, din punct de vedere al individului izolat, „condamnat la libertate". Chiar astfel stînd lucrurile, apelul său la acţiune şi neacceptarea neutralităţii sînt elemente pozitive, mai ales dacă ne gîndim la împrejurările istorice în care au fost elaborate tezele sale (în timpul ocupaţiei fasciste). Mai tîrziu însă, concepţia sartreiană s-a modificat şi a evoluat, prin evidenţierea treptată a aspectului sociologic şi istoricist. Dacă cel dintîi l-a condus pe Sartre la ideea că acţiunea noastră angajează şi pe alţii datorită influenţei pe care o exercită asupra lor, în schimb revelaţia istoricismului lărgea, îmbogăţea noţiunea de angajare prin elementul responsabilităţii faţă de istorie. În această nouă optică, şi noţiunea de libertate a dobîndit un înţeles colectiv, iar postulatul acţiunii şi-a lărgit sensul, devenind imbold la acţiunea conştientă de transformare a orînduirii existente, la „socializarea" atitudinii angajate. În lucrarea *L'existentialisme est un humanisme* şi apoi în studiul consacrat lui Baudelaire, Sartre părăseşte spaţiul lumii interioare a individului, dezvoltîndu-şi sub semnul actului social teoria angajării.

După 1950, în unele cercuri ale intelectualităţii apusene a scăzut influenţa existenţialismului sartre-ian. Caracterul contradictoriu al evoluţiei politice, prăbuşirea a noi iluzii au dus la recrudescenţa manifestărilor de neangajare, de fugă din faţa responsabilităţii sociale, au intensificat tendinţele de neutralitate, de lipsă a unei baze ideologice. În acest proces şi-au avut rolul şi părţile negative ale concepţiei lui Sartre despre libertate, ca şi poziţia politică greşită pe care a adoptat-o în unele probleme. S-a format o ambianţă spirituală ale cărei componente constau în interpretarea de manieră specifică a structuralismului, rezerve manifestate faţă

de umanism, precum şi un tehnocratism la modul general.

Iată cum caracterizează Michel Foucault această cotitură: *„Eu* aparţin acelei generaţii a oamenilor care au un orizont al gîndirii definit pe plan general de concepţia lui Husserl, mai îndeaproape de Sartre şi încă mai îndeaproape de Merleau-Ponty. Şi este evident că în anii 1950—1955, din motive care sînt fără îndoială foarte greu de desluşit, ele fiind deopotrivă de natură politică, ideologică şi ştiinţifică, acest orizont s-a clătinat în ochii noştri, a devenit dintr-o dată nebulos, iar noi ne-am pomenit cu un imens neant în faţă..."[2]

Într-un interviu, Claude Lévi-Strauss, părintele structuralismului, califică drept „neînţelegere" atitudinea — dealtfel inacceptabilă pentru el — de angajare intelectuală. După părerea sa, dacă cărturarii iau atitudine în probleme pe care nu le cunosc temeinic şi îşi asumă răspunderi în domenii ce depăşesc sfera lor specială, pe de o parte se privează de timpul necesar cercetărilor, iar pe de alta îşi pierd autoritatea profesională, care stă la baza responsabilităţii lor.

Lévi-Strauss apelează pe bună dreptate la relaţia organică între atitudinea critică şi cunoaşterea faptelor. Este lesne de înţeles de ce manifestă repulsie faţă de declaraţiile date pe „bandă rulantă", mai ales faţă de practica lor încetăţenită în mediul intelectualilor francezi de stînga, căci aceasta poate într-adevăr să ducă la o depreciere a atitudinii angajate. Există, evident, o corelaţie între activitatea profesională, autoritatea profesională şi activitatea publică; dar, tot atît de evident, autorul amintit comite o eroare, formulînd în termeni atît de extremişti cerinţa — justă dealtfel — a cunoaşterii faptelor şi tinzînd să restrîngă în marginile competenţei de specialitate atitudinea angajată a cărturarilor.

Spiritul de răspundere şi angajarea nu sînt manifestări ale competenţei intelectualilor în specialitatea lor

proprie, ci constituie o expresie a capacităţii lor de opţiune, a libertăţii şi tendinţei personalităţii de a da sens vieţii sale. Dacă unii reprezentanţi ai structuralismului resping istorismul în numele rigorii şi acribiei ştiinţifice, Louis Alihusser vrea să descopere „antiumanismul teoretic" al iui Marx, pe cînd reprezentanţii dezideologizării (Rymond Aron, Daniel Bell) pun sub semnul întrebării atitudinea de angajare ideologică. Acel neant sesizat de Foucault se populează de vederi tehnocratice, de concepţii care aşază funcţionalitatea şi eficienţa deasupra oricărei atitudini angajate.

Bineînţeles, procesul pare lipsit de echivoc numai în acest cadru rezumativ cu caracter simplificator. Purtătorii de cuvînt ai orientărilor componente adoptă faţă de angajare poziţii corespunzătoare individualităţii fiecăruia dintre ei. Astfel, Noam Chomsky, fondatorul de renume mondial al aşanumitei gramatici generative, înrudită cu structuralismul, se consideră cu toată pasiunea un om cu atitudine angajată, de care a şi dat dovadă, prin curajul cu care a protestat împotriva agresiunii americane în Vietnam, sau prin acţiunile întreprinse pentru o reformă democratică a universităţilor americane. Nici adepţii lui Althusser nu sînt apolitici ori indiferenţi faţă de problemele arzătoare ale contemporaneităţii. Mişcările studenţeşti intensificate ia mijlocul deceniului al şaptelea, furtunoasele manifestaţii contestatare, radicalizarea tinerilor intelectuali din America şi Europa occidentală au fost dovezi convingătoare ale faptului că anilor de „amurg" al ideologiilor şi angajării le-a urmat o perioadă a activismului social-politic pronunţat. Pasagera lipsă de răspundere a intelectualilor pare a fi deja de domeniul trecutului; renaşterea responsabilităţii a dus la apariţia unor noi faţete ale atitudinii angajate, pe frontul comun al oamenilor culturii spirituale şi al proletariatului cu o nouă înfăţişare, care se naşte în cursul revoluţiei ştiinţifico-tehnice.

În formularea modelului contemporan al angajării nu putem face abstracţie nici de concepţia sartre-iană, dar nici de critica acesteia. Diferitele orientări neostîngiste, radicale şi, mai cu seamă, experienţa cărturarilor din ţările socialiste îşi aşteaptă generalizarea teoretică. Avîntul pe care l-a luat etica marxistă va putea constitui un punct de reper ştiinţific-ideologic deosebit de favorabil în întocmirea acestei sinteze atît de necesare, care trebuie să se inspire în primul rînd, desigur, din exemplul pozitiv al intelectualilor devotaţi mişcării muncitoreşti, mişcărilor de eliberare naţională, care militează pentru atitudinea revoluţionară ca forma supremă, cea mai autentică, a existenţei omului. Un izvor foarte preţios îl constituie viaţa plină de frămîntări şi încercări a scriitorilor, oamenilor de ştiinţă şi gînditorilor umanişti din trecut şi de astăzi. În sfîrşit, dar nu în ultimul rînd, trebuie valorificate mărturiile ce exprimă contradicţiile şi conflictele lăuntrice ale militanţilor angajaţi în lupta pentru progres social-uman, mărturii pătrunse de rodnica înţelepciune şi de accente critice. *Cerinţa de a fi în pas cu vremea reclamă şi autocritica omului pătruns de atitudine angajată.*

Angajarea poate fi studiată în varietatea sa istorică, în contextul diferitelor mişcări sociale. Ea poate li abordată sub aspect sociologic, politologic sau al praxiologiei. O putem interpreta şi prin prisma antropologiei, însă analiza etică face posibilă sesizarea optimă a caracteristicilor sale esenţiale, întrucît atitudinea angajată apare sub impulsul unui „imperativ lăuntric". Ea este prin excelenţă o faptă morală, o atitudine morală. Omul angajat este în mod necesar o fiinţă morală: el face ceea ce trebuie să facă, pe bază de convingere, de alegere. Identificîndu-se din punct de vedere ideatic cu aspiraţiile unei colectivităţi, el îşi însuşeşte Cauza, de vreme ce atitudinea lui se concretizează în acţiune, în creaţie. Angajarea are loc în imperiul libertăţii. Ea nu cunoaşte şi nu tolerează constrîngerea exterioară.

Această libertate nu este, firește, cea absolută preconizată de existențialismul incipient, ci dimensiunea specific umană care își are rădăcinile în practica atotcuprinzătoare, manifestîndu-se prin acțiunea exercitată asupra lumii și sieși.

Angajarea este o categorie înrudită cu datoria. Ambele izvorăsc din mobiluri lăuntrice, dar exprimă în ultimă instanță imperative existențiale, iar în cursul transformării în fapt acționează la rîndul lor asupra existenței, asupra realității. Deja Goethe și-a dat seama că glasul datoriei materializează necesitățile de fiecare zi ale existenței. Omul angajat se simte obligat să opteze, sa participe, iar atunci cînd le face, ajunge să facă parte din același circuit vital dinamic cu colectivitatea pentru care a optat. Decizia sa poate comporta și sacrificii; totuși, el nu-și prejudiciază personalitatea dacă își asumă consecințele atitudini luate. Împlinirea datoriei, consecvența atitudinii de angajare se poate transforma într-o sursă de satisfacții și bucurii. Ea poate deveni un stil de viață, poate da conținut vieții, ceea ce exprimă năzuința de a răpune Nihil-ul; iar această funcție conferă și un sens antropologic împlinirii datoriei și atitudinii angajate. Ele pot salva omul de singurătate, îl pot emancipa de înstrăinare.

În concepția lui Juhász Ferenc, poezia este „Acțiunea în cadrul colectivității, solidaritate cu colectivitatea, care o întreține și se întreține cu ea prin miliardele de legături ale unei definitive și fatale împletiri". Profesiunea de credință a poetului o poate accepta — mutatis mutandis — fiecare om angajat, dornic, aidoma poetului, de considerație și căldură umană din partea colectivității din care face parte: „Căci această credință și dragoste este cea mai frumoasă contraacțiune a acțiunii poetului, cel mai frumos răspuns, de acțiune colectivă, pe care îl dă el."

Omul angajat al epocii noastre are încredere în cauza pe care o reprezintă. Am zice că el crede în idealul pentru care a optat, fără însă ca această credinţă să-i anihileze vreodată raţionalismul. Ea nu îl absolvă de obligaţia criticii, nu-i poate sluji drept refugiu, spre a transmite altuia, unei persoane sau instituţii harismatice, responsabilitatea pentru fapta făcută în plin zel al credinţei. Angajarea contemporană se bazează pe convingere şi nu se poate lipsi de acea cîtime indispensabilă a toleranţei, a inconsecvenţei, care o fereşte de transformarea în fanatism.

Angajarea şi fanatismul — mărturie stă istoria — nu pol fi întotdeauna separate. Nu există între ele un zid chinezesc de neescaladat. Genul de consecvenţă a atitudinii angajate care ignorează realităţile schimbătoare ale lumii în plină metamorfoză sau nu ţine seamă de contradicţiile iscate între ideal şi realitate nu reprezintă o valoare etică. În schimb, acea „inconsecvenţă" ce are în vedere cerinţele modificate ale vremii, nuanţînd şi modelînd corespunzător atitudinea şi acţiunea omului angajat, astfel încît el poate să rămînă în ultimă instanţă consecvent scopului neschimbat valabil, este superioară nu numai în eficienţă, ci şi în omenie îngustimii de vederi, dogmatismului orientării anterior menţionate. Absolutizarea atitudinii angajate, fanatismul şi intoleranţa faţă de alte idei au rădăcini comune. Delimitîndu-ne de acestea, nu dorim, desigur, să dăm drept model de comportament pe cel al conformiştilor, al acelor „oameni dirijaţi din afară" ai lui Riesman, care se mai regăsesc şi printre noi, al carieriştilor cu părerile asortate după dorinţele superiorilor, al acestor „condottieri spirituali" ai vremurilor noastre. Acordăm consideraţie acelor activişti ai vieţii publice, acelor creatori angajaţi care ştiu — în cunoştinţă fiind de complexitatea lumii — că nimeni nu poate să deţină monopolul adevărului, că drumul

spre cunoaştere trece prin adevăruri relative. Idealul nostru îl reprezintă omul angajat care nu devine anacronic datorită unei atitudini anchilozate şi unor păreri fetişizate. Omul gata oricînd să desfăşoare un dialog, în stare nu numai să-i înveţe pe alţii, ci să înveţe el însuşi. Omul înzestrat cu suficientă forţă spre a efectua un autocontrol şi autocorecţiune în plin elan al activităţii neîncetate. Să nu uităm că o consecvenţă rigidizată pînă la stereotipie poate avea şi efectul înstrăinării. Dacă omul angajat renunţă la autonomie şi se identifică cu o tendinţă, fără a se folosi de dreptul, respectiv îndatorirea criticii, atitudinea sa poate degenera în factor distructiv al personalităţii.

Umanismul socialist îşi însuşeşte postulatul kantian după care omul nu poate fi niciodată un mijloc de atingere a scopului, el trebuie considerat întotdeauna drept scop. Acest principiu îl poate ocroti şi pe omul angajat împotriva pericolului ce rezidă în înstrăinarea tezelor, a instituţiilor. Angajarea nu poate să se transforme în cătuşe, nu-l poate degrada pe om transformîndu-l într-un mijloc. Numai purtătorul suveran al angajării născute sub semnul libertăţii este capabil să evite impasurile şi capcanele în care ar cădea, dacă ar fi prizonier al decepţiilor, individualismului şi cinismului.

Sufletul generos caracterizat de Karel Kosik priveşte lumea de pe poziţia conştiinţei curate. El nu dăunează nimănui, pentru că nu acţionează. De pe această poziţie de iluzorie candoare, emite judecăţi de valoare; refuzînd orice fel de angajare, prin inactivitatea sa tolerează totodată răul. Antipodul sufletului generos este *Comisarul,* care îl socoteşte făţarnic pe primul, cu conştiinţa lui nepătată, iar ca principiu de bază decretează activitatea, extirparea răului. El vrea să reformeze lumea şi într-însa pe oameni, pe care însă, în strădania de a-şi monopoliza activitatea, îi condamnă la inactivitate. El ar vrea să-şi aproprieze angajarea, în

«cadrul căreia nu pretinde participare. Atitudinea sa face în aceeaşi măsură imposibilă angajarea umană efectivă, ca şi claustrarea Sufletului generos în imperiul conştiinţei.

Angajarea, atitudine la nivelul contemporaneităţii, este incompatibilă cu exclusivismul şi birocratismul Comisarului. Acţiunea de transformare a lumii îşi găseşte împlinirea însă numai în lupta *Revoluţionarului,* luptă ce presupune democratism şi devine raţională numai la nivelul libertăţii. Antinomia moralizare — utilitarism, personificată în tipul Sufletului generos şi al Comisarului, se soluţionează în practica umanistă a angajării revoluţionare.

În imaginea complexă a societăţilor moderne, fiecare individ face parte din mai multe colectivităţi. Cerinţele cărora trebuie să le facă faţă sînt diferite, iar el însuşi — ca aparţinînd mai multor grupuri — poate fi angajat în mai multe direcţii. Concomitenţa cerinţelor dă naştere unui complex de angajări; astfel se iveşte o conjunctură morală în care individul trebuie fie să armonizeze diversele sale angajări, fie să opteze pentru una dintre ele spre a curma conflictele posibile, spre a le soluţiona. Scara de valori a angajărilor reclamă anumite priorităţi, în interesul de a se ajunge la acea armonie dinamică întotdeauna relativă, întotdeauna manifestată ca o tendinţă şi care niciodată nu poate exclude total contradicţiile. Acest proces de alegere, de selecţie nu se poate înfăptui fără autonomia morală a personalităţii; individul expus focului combinat al cerinţelor adeseori contradictorii se poate dezagrega în cursul conflictelor, ori poate să decadă moralmente, acomodîndu-se tuturor direcţiilor prin răspunsurile pe care le dă.

Asemenea probleme dobîndesc o pondere deosebită în cazul unei naţionalităţi cum este cea maghiară din

România, care convieţuieşte cu naţiunea română ce formează majoritatea populaţiei ţării şi cu alte naţionalităţi, şi membrilor căreia le incumbă, ca urmare a acestei convieţuiri seculare, o angajare multidimensională. De aceea, etica unei asemenea angajări i-a obligat pe reprezentanţii progresişti ai acestei naţionalităţi atît la apărarea intereselor vitale ale grupului lor etnic, cît şi la slujirea progresului general uman alături de forţele democratice, socialiste ale întregii ţări. Această etică — conformă umanismului socialist — nu cunoaşte contradicţia între tendinţele naţionale — ale naţionalităţilor — şi sarcinile pe plan internaţional. Dimpotrivă, ea ne sugerează nu numai legătura de nezdruncinat între cele două aspecte, ci şi faptul că ele se pot înfăptui numai într-o organică şi indestructibilă interdependenţă. În condiţiile actuale, această realitate solicită desfăşurarea întregii noastre energii în scopul transformării revoluţionare a ţării, al consolidării prieteniei între naţiunea română şi naţionalităţile conlocuitoare, căci numai o asemenea unitate patriotică ne dă posibilitatea de a depune o activitate fructuoasă. Numai realizările obţinute prin eforturi comune vor contribui la dezvoltarea continuă a culturii noastre, corespunzător cerinţelor epocii contemporane.

Acest spirit al angajării a fost cel adoptat de Gaál Gábor în redactarea seriei vechi a revistei *Korunk,* care desfăşura o vastă panoramă spirituală a lumii, fără a se înstrăina de problemele vitale ale minorităţii maghiare, de realităţile existente în România. Atitudinea angajată profesată de Gaál Gábor înmănunchea nu numai integrarea organică a maghiarilor în viaţa ţării, în lupta forţelor sociale pentru progres, ci îşi propunea şi trezirea conştiinţei lor în ce priveşte funcţia specifică — opusă oricărei tendinţe de izolare — a culturii noastre. Acest spirit domină şi cartea *Az illúziók kávéháza* (Cafeneaua iluziilor; Bucureşti, 1971) de Méliusz József, în a cărui viziune — după definiţia

dată de Földes László — „existența noastră de maghiari în România dobîndește înțeles prin integrarea ei în sistemul mondial și european al interdependențelor..."

Contradicția ce s-a proclamat între „înrădăcinare" și „cosmopolitism" constituie în cultura noastră un antagonism artificial; factura noastră europeană nu poate fi nicidecum despărțită de sarcinile care ne revin în cadrul intern românesc, de slujirea poporului, a naționalității. Există încă indiferență anațională, mai există naționalism. Dacă, în cazul nostru, cea dintîi înseamnă refuzul de a accepta obligațiile ce ne revin în domeniul culturii în limba maternă și în general al existenței naționalității, cel de-al doilea este o expresie a acelei denaturări dogmatice, unilaterale, care, prin intoleranța și exclusivismul ei, își pierde orice fel de credit moral. Identificarea cu tendințele naționale și ale naționalităților, atitudinea responsabilă și angajată față de prezentul și viitorul comunităților etnice constituie apărarea noastră de înstrăinare. Să nu uităm însă că și izolarea etnocentristă poate duce la înstrăinare!

Atunci cînd optăm pentru angajările noastre, în ultimă instanță, optăm pentru noi înșine. În procesul de selecție și armonizare a angajărilor, structurăm și dezvoltăm propria noastră personalitate. Asumarea identității colective nu lezează, ci, dimpotrivă, înlesnește descoperirea propriei noastre identități, consolidarea fidelității față de noi înșine. Modul în care ne autorealizăm — tocmai sub imperiul angajărilor asumate — are o influență hotărîtoare asupra caracterului original al individualității noastre. Într-adevăr, „trebuie să îndrăznim să fim autentici" și în această acțiune — am zice, în această „aventură" — obiectul, caracterul și consecvența angajării constituie factori esențiali.

Procesul amintit este oare de natură determinată, ori independent de orice determinare? Răspunsul la

această întrebare l-am şi dat citîndu-l pe Goethe, cu imperativul vital manifestat prin vocea responsabilităţii. Acest răspuns nu este însă complet, deoarece angajarea constituie o categorie şi o atitudine etică tocmai în virtutea faptului că formarea şi afirmarea ei nu sînt rezultate ale interpretării mecanice a determinismului. Angajările noastre — am văzut-o — izvorăsc din realitate, ele sînt expresii ale libertăţii umane. Hotarele lor nu sînt date a priori, ci sînt elastice şi extensibile. Nu am fost osîndiţi de un anume factor biologic sau social să se înrobim unor obligaţii. Acesta este un fapt de mare însemnătate, mai cu seamă în cazul unor categorii cum sînt naţionalitatea, sau intelectualitatea.

Karl Mannheim, în teoria aşa-numitei *empatii,* analizează capacitatea intelectualităţii — după părerea sa, specifică acestei categorii — de a se transpune în situaţia altor grupuri sociale, de a le pătrunde năzuinţele, identificîndu-se cu ele. Astfel au devenit intelectualii într-adevăr teoreticieni şi protagonişti a diferite mişcări sociale. În interpretarea rigidă, mecanică a determinismului însă, ar fi cu neputinţă ca ei să aibă un asemenea rol. Atitudinea angajată a lui Marx, Engels, Lenin şi a adepţilor lor cărturari, în favoarea cauzei clasei muncitoare, poate fi înţeleasă numai în contextul interpretării dialectice a categoriilor libertăţii spiritual-etice.

Cît priveşte manifestarea în domeniul etnic a specificului şi libertăţii atitudinii angajate, contribuţii de mare interes în elucidarea acestor aspecte sînt furnizate de psihologia socială şi sociologia modernă. Ne gîndim la amintita teorie a aşa-numitelor *grupuri periferice,* respectiv a *personalităţii periferice* (marginal man), la cercetările întreprinse în acest domeniu. *Aceste teorii şi cercetări sînt indispensabile fundamentării teoretice contemporane a atitudinii noastre angajate.*

După cum se ştie, grupurile periferice apar în general în perioada de transformare a diferitelor structuri (statale, etnice), în zona de contingenţă a anumitor structuri. Dezvoltarea lor este influenţată de diferite culturi; de aceea, asimilarea, aculturaţia constituie o problemă centrală a existenţei lor, care evoluează dealtminteri în cîmpul unor forţe centrifuge şi centripete. Personalitatea periferică, în calitate de tip de personalitate, a apărut ca urmare a influenţei reciproce, a amalgamării marilor migrări de populaţie şi a culturilor. Ea trăieşte de obicei în orbita a două culturi, asimilîndu-le în aşa fel, încît creează şi o punte de legătură între ele, fără a renunţa însă la tradiţiile, cultura sa iniţială, am zice ancestrală.

Acest statut ontologic nu este fixat o dată pentru totdeauna, ci constituie o trăsătură mobilă, schimbătoare. El exprimă tocmai sporul de mobilitate atît de caracteristic epocii noastre. Dacă poate deveni izvor de mari energii creatoare, poate fi însă totodată şi solul, cauza unor tragice conflicte. Spre a rămîne la ultima variantă: acceptarea a două culturi încă nu duce la conflictele deseori caracteristice existenţei periferice şi la simptomele inerente acestora (complexul de inferioritate, compensări peste limită, înstrăinarea). Situaţia conflictuală apare atunci cînd identificarea individului este întîmpinată cu refuz din partea grupului. (Vezi conflictele menţionate ale lui Tuwim). Acest răspuns negativ declanşează o criză lăuntrică în conformaţia spirituală a asimilantului, revelîndu-i situaţia sa şubredă, echivocă. Reacţia sa se poate concretiza fie în dezechilibru lăuntric, fie în resemnare, în autoexilare într-un ghetou spiritual, respectiv într-o anume întoarcere la identitatea iniţială.

În eseul despre problema evreiască, Sartre vorbeşte despre libertate autentică şi inautentică, alternative ce se exprimă în asumarea, respectiv renegarea esenţei de evreu[3]. După părerea filozofului existenţialist, forma

autentică de viață nu constituie o soluționare socială a problemei evreiești, deși el specifică creșterea progresivă a numărului celor care aleg această cale. Albert Memmi, prin argumentele cuprinse în cartea sa *Portrait d'un juif* (Paris, 1962), optează, la rîndul său, categoric pentru a doua soluție, iar într-un studiu mai recent apărut ilustrează această poziție de principiu prin prezentarea vieții și tragediei lui Frantz Fanon[4]. (Fiind de proveniență din Antile, Fanon se înstrăinează de cultura franceză în spiritul căreia s-a instruit, se înapoiază pe insula Martinica, spre a-și mobiliza poporul la luptă antiimperialistă. Proiectele sale nu au cîștig de cauză; atunci, se hotărăște „să devină algerian", încadrîndu-se în lupta pentru libertate, pe atunci încă în toiul ei. Aici îl întîmpină alte deziluzii; nu este atît de simplu ca, grație unui mobil pur voluntar, sau în numele eticii revoluționare, să-ți schimbi identitatea. Fanon n-a găsit altă cale de ieșire în afara compensației. El va nega tot ce este specific și se va orienta spre universal, spre omenescul general, devenind un propovăduitor al Africii Unitare.) Memmi reacționează cu o sensibilitate lesne de înțeles la viața lui Fanon, calificată de el imposibilă, absurdă. Tragedia acestuia îi furnizează argumente în sprijinul părerilor sale, al existenței autentice în sens sartre-ian. El, care în mod evident nu poate accepta opțiunea lui Ehrenburg de a se considera scriitor rus, reprezentant al culturii ruse, dar fără să-și renege originea evreiască (mai ales pînă cînd vor mai exista antisemiți), nu reacționează nici la punctul vulnerabil al compensării lui Fanon, la faptul că luptătorul pentru libertatea coloniilor propagă renunțarea la specific prin căutarea căii de ieșire spre universal. De aceea, Memmi nu poate avea considerație nici pentru elementele cu caracter stimulator ascunse în modelul Fanon, deși aceste elemente pot fi găsite în general în cadrul existenței grupurilor și personalităților periferice.

În dubla angajare a personalităţilor periferice nu trebuie să vedem neapărat o evadare, o renunţare. Şi ele pot fi autentice şi acest caracter al lor se datoreşte tocmai faptului că şi-au dat seama de specificul existenţei lor determinate de mai mulţi factori, că sînt conştiente de plurivalenţa angajării lor. Angajarea corespunzătoare autenticităţii periferice, prin esenţa sa, nu poate fi exclusivistă şi părtinitoare. Prin definiţie, ea nu poate fi intolerantă sau duşmănoasă faţă de alte grupuri etnice.

Oare nu cumva tocmai grupurile periferice constituie laboratorul de formare a acestor cîtorva elemente esenţiale ale angajării contemporane?

Existenţa şi conştiinţa naţionalităţii maghiare din România prezintă cîteva trăsături caracteristice grupurilor periferice. Trebuie să relevăm însă, drept trăsătură determinantă, faptul că, în condiţiile unităţii socialiste, o pondere din ce în ce mai mare dobîndesc trăsăturile pozitive modelate de această existenţă. În acest fel, angajările ce decurg din etica noastră exprimă şi ele armonia în cadrul căreia sarcinile noastre ca naţionalitate se împletesc cu cele naţionale şi general-umane, formînd un tot unitar.

„UMANISMUL MINORITAR"

În România interbelică, sub influenţa unor factori stimulatori specifici manifestaţi în condiţiile vieţii minoritare, Transilvania — săracă în materie de tradiţii filozofice în strictul sens al cuvîntului — a devenit lăcaşul unor idei remarcabile în domeniul eticii. În strînsă legătură cu literatura ce exprima „umanismul minoritar", a apărut şi o etică legată de această omenie.

Geneza „eticii minoritare" prezintă un contact şi o influenţă reciprocă de un fel special între literatură şi etică. Cunoscutul rol ideologic şi politic al literaturii în viaţa spirituală maghiară s-a manifestat cu deosebită pregnanţă în acei ani, cînd constatarea falimentului politicii tradiţionale, revelarea sterilităţii unei atitudini de inactivitate, de aşteptare a „manei cereşti", au dus inevitabil la o orientare realistă, la înviorarea minorităţii maghiare şi reînceperea activităţii sale în noile împrejurări.

Scriitorii şi publiciştii dedicaţi cauzei poporului au fost cei dintîi care s-au declarat adepţi ai necesităţii de a persevera şi a activa. Unii dintre ei, în strădania de a ridica situaţia minoritară la rangul de formă existenţială colectivă instituţională, au căutat să afle idealurile indispensabile acestei forme de viaţă. Ei profesau ideea că maghiarii din România trebuie să-şi găsească

sprijin în lumea valorilor spirituale, sufleteşti şi etice, că ei au nevoie de o conştiinţă a menirii lor.

Meritul a numeroşi scriitori şi publicişti ai epocii îl constituie găsirea acestor idealuri întruchipate în democraţie, umanism, în frăţia dintre popoare. Ştim prea bine că acea „idee transilvanistă" care înmănunchea menţionatele idealuri şi valori, cu abstracţiunea ei, cu interpretarea adesea mitică a pământului şi a trecutului istoric, nu putea înlocui reala apărare a intereselor maselor. Ea nu putea suplini eficienţa luptei împotriva opresiunii economice, politice şi culturale, activitatea politică de strîngere într-un front unic a forţelor progresiste ale întregii ţări. Aceste scăderi însă nu pot pune în umbră *semnificaţia etică* a scrierilor lui Kuncz Aladár, Kós Károly, Berde Mária. Áprily Lajos, Szentimrei Jenő, Ligeti Ernő, Dsida Jenő, Bartalis János, Molter Károly, Balázs Ferenc, Kacsó Sándor, Tamási Áron, Krenner Miklós, Paál Árpád, Tompa László, Benedek Elek, Sipos Domokos, Karácsony Benő, Markovits Rodion. Nu trebuie ignorat rolul „ideii de clacă" sugerînd nevoia solidarităţii colective, al discuţiei referitoare la „a profesa şi a ne asuma" introducînd elementul de ataşament faţă de popor şi responsabilitate sub egida comandamentului „aici şi acum". Apreciind din punct de vedere etic producţia literar-publicistică legată de „ideea transilvanistă", să nu uităm a releva activitatea reprezentanţilor democraţi ai ideii îndreptate spre cunoaşterea culturii române, concepută ca o punte de legătură, concretizată şi în activitatea de traduceri reciproce.

Contribuţia scriitorilor şi publiciştilor noştri progresişti la elaborarea „eticii minoritare" a fost sugestiv caracterizată de Kacsó Sándor, care, referindu-se la Kuncz Aladár, promotor al umanismului ca germene al spiritului transilvănean, arăta: „Aici roteşte în aer tot mereu ideea umanismului, căci Transilvania are nevoie de omenie ca de o bucată de pîine."

Dacă acest umanism înseamnă pentru Kuncz Aladár primatul umanităţii eterne, universale „prin intermediul unei înţelepte şi inteligente echilibrări a naţiunilor, concepţiilor despre lume, obiceiurilor populare, claselor sociale şi intereselor externe ale puterilor" (*Erdélyi Szépmíves Céh Kalendáriuma* / Calendarul Breslei Beletriştilor din Transilvania /, 1929), în concepţia lui Kacsó Sándor el dobîndeşte deja un conţinut militant în raport cu naţionalitatea şi societatea. În concepţia sa, umanismul îmbină dorinţa şi perspectiva *progresului,* iar Transilvania, cu toleranţa ei religioasă tradiţională şi exemplul de convieţuire, constituie „unul din marile şi frumoasele experimente ale viitorului, de pace între oameni" În cazul scriitorilor şi publiciştilor care s-au dedicat „umanismului minoritar", apare cu pregnanţă ideea că încercarea la care e supusă existenţa minoritară — excluderea de la puterea politică — poate deveni sursa unor noi valori deosebite, în a căror cultivare conştientă poate rezida menirea maghiarilor de aici. Reprezentanţii conştiinţei misiunii transilvănene găseau aceste valori întruchipate în virtuţile conferite de „imperiul sufletului şi spiritului", în democraţie, în fidelitatea faţă de popor, iar ordinea acestora — după părerea lor — era o bună compensaţie a ceea ce au pierdut.

Este evident că aceste păreri au un caracter compensator. Fără îndoială, avem de-a face cu un amestec între numeroase idealuri şi iluzii, precum şi cu străduniile nobile de a găsi calea de ieşire dintr-un cadru îngust, nefavorabil, spre progresul general european. Făcînd din această viziune un crez politic, Kacsó Sándor arăta: „Un popor minoritar nu-şi poate însuşi decît politica umanismului, adică o orientare politică de concepţie universalistă în care îşi găsesc realizarea optimală principiile umanismului. Pe acest plan poate el întîlni cele mai mari spirite ale lumii şi se poate simţi alături de forţele istorice ale progresului."[2]

Scriitorii şi publicişţii care, pe de o parte, se inspirau din trecutul istoric idilizat şi filozofia socială idealistă, pe de alta, acordau spaţiu şi cerinţelor vieţii reale îşi descopereau predecesorul spiritual nemijlocit în persoana lui Ady. Ei propovăduiau prietenia româno-maghiară referindu-se la umanismul lui Ady, militau în numele său împotriva naţionalismului şi a conservatorismului social-artistic.

Nu este, poate, întîmplător că o primă încercare (fără pretenţia tratării ştiinţifice) de a dezbate „etica minoritară" se leagă de numele lui Makkai Sándor, care prin cartea sa *Magyar fa sorsa* (Destinul tulpinii maghiare)[3] — în ciuda concepţiei religioase de care dă dovadă — şi-a cîştigat incontestabile merite în răspîndirea transilvăneană a concepţiei „omului în plină neomenie" formulată de Ady. În multe privinţe, eseul său *Magunk revíziója* (Autorevizuirea noastră)[4] cuprinde un mesaj etic pînă astăzi valabil, a cărui esenţă am putea să o rezumăm întîi de toate în necesitatea lichidării prejudecăţilor, a subiectivismului naţionalist, a noţiunilor potrivnice vieţii şi o dată pentru totdeauna încheiate. În acest sens, Makkai proclamă cerinţa de a se revizui tradiţionala concepţie despre maghiari. Pe de altă parte, demonstrînd criza valorilor perimate, face apel la acceptarea faptelor. Interpretarea critică a istoriei, pe care o efectuează, sugerează *responsabilitate morală* pentru păcatele trecutului; totuşi, autocritica sa nu degenerează în autoflagelare stearpă. Tonul biblic al pocăinţei şi ispăşirii păcatelor este urmat de exprimarea unui nou imperativ al vieţii: pledoaria pentru „munca pozitivă de formare a unei noi conştiinţe maghiare". În concepţia lui Makkai, autorevizuirea cerută de soarta minoritară stimulează acţiunea de purificare morală atît de necesară, pusă în slujba

unei vieţi spirituale şi morale autonome orientate spre umanismul universal.

Insistînd asupra conceptului de „imperiu al sufletului, al caracterului", Makkai se referă la moştenirea principelui Gabriel Bethlen, care — după părerea sa — ne învaţă că pentru maghiarii acestor meleaguri „singura posibilitate existenţială, cheia şi garanţia adevăratului lor viitor şi a măreţiei lor lăuntrice, este o reînnoire sufletească şi înnobilare a caracterului, care se poate materializa într-o cultură serioasă şi nobilă."[5]

Intenţiile autorului lucrării *Magunk revíziója* de lichidare a prejudecăţilor naţionaliste, de respect pentru fapte, asumare a răspunderii morale şi perfecţionare a caracterului sînt demne de stimă. Totodată însă trebuie să spunem că formula eterică a „maghiarimii sufleteşti" nu asigura vreo protecţie oamenilor muncii, cetăţenilor de rînd, intelectualilor aflaţi în strînsoarea crizei economice, expuşi şomajului, vexaţi prin examene de limbă şi alte măsuri discriminatorii. Desigur, însuşi Makkai ştia bine că revizuirea conştiinţei naţionalităţii nu constituie în sine o soluţie pentru problemele vitale ale minorităţii maghiare. După părerea sa, consecinţa acestei conştiinţe trebuia să fie „autoîntreţinerea" şi „automobilizarea" care, prin organizare şi educaţie, asigură existenţa materială şi spirituală a individului aparţinător colectivităţii. El arată că „existenţa minorităţii maghiare din Transilvania este în funcţie de organizarea sa socială."[6] Scopul acestei organizări este de a-i plămădi într-un organism unitar, viu pe maghiari, care se află deocamdată în stare amorfă. El preconizează însă unitatea (prin a cărei închegare intelectualitatea slujeşte poporul) prin dizolvarea contradicţiilor de clasă, prin „recanalizarea" muncitorimii înspre comunitatea de viaţă minoritară[7]. Această unitate minoritară, bazată pe comunitatea menirii, va trebui să fie organizată pe temeiurile autarhiei materiale şi spirituale.

În acest fel, prin consecinţele practice preconizate, „imperiul sufletesc" al lui Makkai se transformă în izolare, în contrariul a tot ce ar fi menirea sa sub semnul umanismului universal. Autarhia minoritară era o soluţie care, şi în România burghezo-moşierească, putea duce numai la impas. Izolarea populaţiei maghiare de forţele democraţiei româneşti, de clasa muncitoare echivala cu perspectiva pieirii sigure, dovedind într-adevăr că „problema minoritară este insolubilă", iar categoria de minoritate „este nedemnă de om şi sufleteşte absurdă". Acestea sînt — cum am văzut — constatările pline de dezolare cuprinse în articolul lui Makkai Sándor care a stîrnit mare vîlvă, articol intitulat *Nem lehet* (Nu se poate) şi apărut în revista *Látóhatár* ca justificare a surprinzătoarei sale repatrieri. Poate că Makkai ar fi avut dreptate dacă şi-ar fi format părerile pesimiste despre situaţia şi viitorul naţionalităţilor numai pe baza condiţiilor sociale date, în perspectiva primejdiei naţionalist-fasciste tot mai ameninţătoare. Indiscutabil, diagnosticul său asupra situaţiei de atunci a maghiarilor din România conţinea multe elemente veridice. În schimb, eroarea prognozei era o consecinţă necesară a concepţiei sale, a incapacităţii de a depăşi pe plan teoretic orînduirea burghezo-moşierească. Umanismul abstract s-a dovedit la el — şi sub aspectul eticii minoritare — lipsit de vlagă, iaconceperea opresiunii de care suferea minoritatea drept destin imuabil, drept un fel de categorie eternă, a dus la defetism.

Plecarea lui Makkai, cu subterfugiul ulterior al acelui *non possumus* lipsit de încredere, a provocat replica (întrucîtva stoică) postulînd statornicie, a ideii lui „aşa cum se poate". Szemlér Ferenc respingea în numele gîndirii independente, a umanismului, concluziile „casandrice", de prorocire a stingerii naţionalităţii, cuprinse în analiza făcută situaţiei de către Makkai[8].

Lucrarea *Magunk revíziója* — o împletire specifică a eseului literar şi cu cel de etică — nu cuprindea formularea *expressis verbis* a imperativului eticii minoritare. În acest sens, iniţiativa îi aparţine lui Tavaszy Sándor, care, în studiul *Erdélyi szellemi életünk két döntő kérdése* (Două probleme hotărîtoare ale vieţii noastre spirituale din Transilvania)[9], pune problema ignorării criteriilor etice în activitatea publică minoritară. După cum arată el, nu s-a acordat atenţie „încorporării în conştiinţa naţionalităţii noastre a idealurilor etice care reglementează imperios" viaţa colectivităţii. De aici necesitatea de a da viitorului minorităţii o etică corespunzătoare, a cărei iradiere ar face posibilă „pătrunderea fiecărui membru al organismului naţionalităţii minoritare de către o etică naţională comună".

Studiul lui Tavaszy marchează faptul că, de-acum, funcţia îndeplinită la început aproape în exclusivitate de literatură în domeniul autocunoaşterii şi conştiinţei misiunii maghiarilor din România şi-o asumă gîndirea etică nou apărută. Dacă am periodiza istoricul acestei autocunoaşteri, am putea stabili alternanţa literaturii cu etica şi sociologia, ca unele care au avut rolul de căpetenie în procesul menţionat, dar fără ca reprezentanţii uneia sau alteia să-şi fi adjudecat monopolul îndeplinirii sarcinilor.

Cît priveşte etica, cei mai exigenţi dintre cei care au elaborat-o şi-au concentrat eforturile în direcţia relevării trăsăturilor specifice ale existenţei minoritare, a psihicului caracteristic omului minoritar şi a eticii ce izvora din acestea, *acordînd o atenţie specială relaţiilor cu poporul român.*

Tavaszy, de pildă, explica rolul eticii minoritare prin caracterul determinat al existenţei, ce ar consta în faptul că „viaţa celor care aparţin trupului naţional minoritar este ameninţată, terifiată, atît pe plan individual, cît şi colectiv, de atîtea primejdii şi ispite, încît aşa ceva este de-a dreptul incalculabil." Omul mino-

ritar trăieşte într-o „lume demonică", cu toate potecile şi ungherele pline de capcane, de spirite malefice care îl prigonesc şi-l sfîşie.

Precum se vede, Tavaszy înclină şi el să examineze situaţia maghiarilor luată în sine, izolat de forţele progresiste; ale ţării, prin aceasta absolutizînd modul de simţire al unei minorităţi aflate sub opresiunea naţionalistă a orînduirii burghezo-moşiereşti. Acest mod de simţire ar fi — după expresia lui Unamuno — tragic şi donquijotesc. Dar concluziile trase din diagnosticul stabilit pe baza unei secţiuni transversale limitate (diagnostic ce prezintă în unele aspecte ale sale convergenţe cu constatările pesimiste ale lui Makkai) sînt cu totul opuse acelora ale autorului lucrării *Magunk revíziója.* Tavaszy consideră că, tocmai spre a contracara urmările dăunătoare ale aspectelor negative constatate, aspecte ce nu erau străine de starea de fapt existentă atunci (aceste urmări constînd în disensiuni, egocentrismul care duce la criză etică), este nevoie de educarea etică a colectivităţii, prin aplicarea în viaţa minoritară a normelor etice universal valabile.

Intenţiile de pedagogie minoritară ale lui Tavaszy sînt animate de nădejdea că situaţia nefavorabilă existentă conţine în ea pînă şi posibilităţile „vieţii etice de cel mai înalt nivel". Această constatare plină de speranţe, constructivă, îl apropie în schimb de cei care pornesc de la o apreciere mai optimistă a situaţiei minoritare. Astfel, László Dezső tratează despre „darurile vieţii minoritare", opunînd această concepţie pozitivă, orientată şi ea spre valorile spiritului, viziunilor care sesizau în viaţa minoritară doar distrugere[10].

În formularea vieţii minoritare drept o formă existenţială specială, cu totul nouă, părerile lui László Dezső sînt înrudite cu cele ale militanţilor pe tărîm social, juriştilor şi pedagogilor orientaţi spre etică, care încearcă să contureze o definiţie a minorităţii ca grup

etnic distinct faţă de naţiune, avînd individualitate aparte. (Aceste tentative pot fi considerate ca antecedente ale strădaniilor similare desfăşurate de sociologia naţionalităţii din zilele noastre.) *Meritul principal al acestor definiţii este de a fi surprins statutul populaţiei maghiare din ţara noastră în relaţia sa cu poporul român, specificînd acest element drept criteriu de căpetenie al existenţei naţionalităţii.* În studiul amintit, László Desző arată următoarele: „Putem ajunge la viziunea reală asupra vieţii minoritare în primul rînd dacă vom deduce caracterul nostru minoritar nu din relaţiile ce le avem faţă de maghiarii aflaţi în majoritate, ci din acelea pe care le avem cu *majoritatea românească* din jurul nostru." Mai devreme: „Problemele de bază ale vieţii noastre minoritare vor fi decise, prin urmare, de relaţiile noastre cu românii."

Concluziile etice ale acestei concepţii le vom găsi în lucrările lui Paál Árpád, care, analizînd categoria — elaborată de el — de „minoritate populară", subliniază faptul că acest grup etnic în curs de formare ca entitate aparte a devenit altceva decît naţiunea. Părerile etice ale lui Paál Árpád sînt influenţate de etica lui Kant. Invocînd noţiunea kantiană a binelui necondiţionat, Paál identifică etica cu strădaniile de obţinere a binelui. În numele acestei concepţii etice, el revendică recunoaşterea drepturilor minorităţii populare formate ca o comunitate de viaţă a unui popor minoritar doar sub aspect cantitativ. Nivelul etic al grupului etnic, manifestat prin virtuţile bunătăţii reciproce, dezinteresului şi dragostei de om, constituie un factor indispensabil al supravieţuirii sale şi al îndeplinirii misiunii ce îi revine

Imre Lajos consideră şi el conştiinţa menirii ca factor determinant în viaţa minorităţii. După părerea sa, soarta minorităţii nu e determinată de numărul ei ori de starea economică, ci de conştiinţa clară a misiunii şi asumarea ei. În această optică, minoritatea şi majo-

ritatea se pot completa reciproc şi pot colabora, fiecare din ele corespunzător misiunii sale. Din soarta minoritară astfel interpretată decurg obligaţii morale a căror respectare este o cerinţă a imperativului vieţii. Cele trei aspecte ale obligaţiei sînt: revelaţia şi conştiinţa misiunii; dezvoltarea trăsăturilor specifice; colaborarea cu naţiunea majoritară[12].

Dacă Imre Lajos pledează pentru doritele bune relaţii între poporul român şi maghiarii de pe aceste meleaguri, urmînd imperativul conştiinţei misionare — inspirată din etica creştină —, Tavaszy Sándor, dealtfel, exponent al aceleiaşi etici, preconizează etica apropierii culturale, a cunoaşterii reciproce, ca bază a legăturilor între naţiunea majoritară a ţării şi naţionalităţile conlocuitoare.

Buna cunoaştere şi difuzare a valorilor culturii româneşti constituie pentru Tavaszy Sándor o cerinţă etică. Acest criteriu îl face să califice drept *act moral* traducerile literare iniţiate de Pen Club şi Erdélyi Helikon. După părerea sa, o reglementare satisfăcătoare a relaţiilor între români şi maghiarii din ţară se va obţine atunci cînd culturile lor nu vor mai servi întăririi orgoliului naţional, iar creatorii aparţinînd ambelor literaturi vor înţelege să stimeze reciproc umanismul de ei înşişi descoperit. „Limba şi cultura românească — arată el — merită nu examene de limbă impuse, ci dragoste plină de înţelegere şi stimă exprimată cu toată consideraţia. Cei care nu pot sau nu vor să o înţeleagă, nu cunosc natura nobilă a valorilor şi bunurilor spiritual-culturale."[13]

Postularea necesităţii prieteniei şi colaborării între poporul român şi populaţia maghiară a ţării — indiferent dacă pornea de pe poziţii etico-religioase sau kantiene — a fost nu numai un act de semnificaţie morală, ci şi unul de mare însemnătate social-politică. Aceasta însă nu ne scuteşte, în interpretarea de azi a actului respectiv, de constatarea adevărului că nici ce-

rința, luată în sine, a apropierii culturale şi, încă mai puțin, principiul complementarității ce îmbrăca forma misiunii date de dumnezeire, nu puteau înlocui factorii reali determinanți ai acestei prietenii şi frățietăți, nu puteau suplini forțele motrice reale.

În ceea ce priveşte însă ideea că etica minoritară astfel concepută ar oferi un exemplu de laborator al moralei umane generale, evenimentele celui de-al doilea război mondial şi cele din perioada premergătoare au demonstrat că — din păcate — această strădanie pătrunsă de bune intenții nu era decît o iluzie.

În ciuda erorilor ideologice, a iluziilor vane şi inconsecvențelor practice, pare acceptabilă opinia lui Ligeti Ernő, conform căreia unul dintre cele mai prețioase produse ale „procesului de oxidare a vieții minoritare" este *etica colectivă.* Această apreciere se referă nu numai, şi poate nu în primul rînd, la tezele teoretice — adeseori foarte discutabile —, ci şi la modelul de personalitate şi caracter sugerat de etica în cauză. Sîntem convinşi că cel care întruchipează virtuțile etice indicînd idealul *umanismului popular,* virtuți care sînt: statornicia, spiritul de răspundere şi de abnegație, slujirea devotată a valorilor macro- şi microcosmosului, este scriitorul Balázs Ferenc. Valoarea exemplului său este bine caracterizată de cuvintele lui Jancsó Béla, şi el reprezentant credincios al aceloraşi idealuri şi virtuți, care aprecia în felul următor semnificația morală a vieții aceluia care a scris *Rög alatt* (Sub glie): „Lupta bunelor intenții şi a cunoaşterii pentru popor, cu poporul, este lupta bunelor intenții şi a abnegației cu groaznica inerție a prejudecăților, egoismului şi indiferenței."[14]

Care este relația între umanismul socialist şi umanismul minoritar cu etica sa?

Este o relație dialectică, desfăşurată pe planul conexiunii şi al criticii. Relația trebuie interpretată din punct

de vedere istoric, în contextul procesului în care, pe de o parte, dispar rezervele sectare, de refuz, nutrite faţă de umanismul tradiţional, iar pe de alta, se consolidează treptat în cadrul umanismului minoritar curentul popular democratic. Şi aici atenţia trebuie concentrată asupra etapei de front popular, întrucît momentele concludente ale influenţei reciproce izvorîte din această relaţie au fost create în condiţiile luptei antifasciste.

În literatura maghiară marxistă a vremii, nu întîlnim, în ţara noastră, scrieri mai de seamă cu caracter etic. Nici pe plan european, în gîndirea marxistă a timpului nu se afirmaseră încă factorii favorabili eticii, iar intelectualii care desfăşurau la noi — în condiţii foarte vitrege — oarecare activitate teoretică îşi îndreptau energiile spre soluţionarea sarcinilor pe care le considerau pe atunci mai urgente. Desigur că, cu toată această explicaţie, lacuna constatată nu dispare, nefiind decît în parte compensată de activitatea creatoare în unele domenii tangente eticii cum sînt filozofia, sociologia, critica literară, ori literatura de „pură linie de clasă".

Lipsa eticii expres formulate nu a însemnat însă nici la noi o viziune lipsită de etică, sau o atitudine indiferentă faţă de morală. Adepţii progresului, revoluţionarii, erau îndemnaţi şi de o motivaţie profund etică. Morala practică a proletariatului şi în general a maselor muncitoare s-a manifestat prin virtuţi cum erau solidaritatea, dragostea de adevăr, perseverenţa, abnegaţia, martirajul celor care s-au jertfit pentru cauza dreptăţii. Şi oamenilor muncii din România perioadei interbelice li se potrivea afirmaţia lui Marx: „Trebuie să cunoşti activitatea studioasă, setea de cunoaştere, energia morală şi năzuinţa neobosită spre autodezvoltare pentru ca să-ţi poţi face o idee despre nobleţea omenească a acestei mişcări".[15]

În ceea ce priveşte morala propovăduită, eforturile cărturarilor maghiari devotaţi idealului socialist erau străbătute de luminile umanismului real — parte inte-

grantă a marxismului creator. Totodată, conştiinţa lor etică se inspira şi din valorile perene ale moştenirii noastre literare, în primul rînd din concepţia lui Ady, propovăduitor al înfrăţirii româno-maghiaro-slave. Umanismul pătruns de crezul „omului în neomenie" era în acelaşi timp o verigă de legătură cu exponenţii orientării de stînga a umanismului popular, iar postulatele eticii minoritare de propagare a slujirii cauzei poporului şi a apropierii între culturi şi-au găsit aplicare concretă în lupta — condusă de comunişti — împotriva regimului de asuprire socială şi naţională, în alianţa oamenilor muncii români şi maghiari.

Evocarea operei lui Gaál Gábor ne prilejuieşte elogiul conştiinţei etice sugerate prin revelarea evoluţiei maghiarilor din ţara noastră corespunzător propriilor lor legi lăuntrice, precum şi prin consecinţele ce izvorăsc de aici. Această etică necesită în cadrul categoriei realităţilor din întreaga Românie o autocunoaştere ştiinţifică, orizont mondial şi mai cu seamă acţiune eficientă, în alianţă intimă cu forţele democraţiei române. Exemplul de mare responsabilitate, exigenţă şi conştiinţa realmente nobilă a menirii, pe care ni le oferă modelul Gaál Gábor întruchipau în persoana unui remarcabil gînditor, redactor şi militant social toate virtuţile acestea, care se află la polul opus simptomelor lui „morbus minoritatis" diagnosticat de Németh László.

Umanismul exprimat în cadrul redactării revistei *Korunk* în perioada frontului popular a îmbogăţit conştiinţa etică a maghiarilor din România prin antifascismul său consecvent. Paginile revistei difuzează cu putere acea *vox humana* căreia i-a dat glas Fábry Zoltán, identificînd umanismul cu antifascismul. Umanismul formulat de „sihastrul de la Štos" ca imperativ al vremii se alimenta dintr-un ataşament fără de compromisuri, îndeplinind sub toate aspectele sale o funcţie etică. „Antifascismul, în esenţa sa cea mai intimă, este conştiinţa

etică a omenirii; de aceea, el este, înainte de toate, activism moral."[16]

După cum am văzut, dorinţa celor care au elaborat etica minoritară, anume — ca minoritatea — în totalitatea ei — să devină o sursă de valori avînd valabilitate mondială, s-a dovedit, din păcate, a fi o iluzie. În viaţa şi opera lui Fábry Zoltán s-a realizat însă integral cerinţa, de el însuşi fixată, ca în epoca războaielor mondiale micile grupuri şi indivizii asigurînd un soi de rezervaţie a umanismului să intensifice la maximum minimul de care dispuneau în situaţia lor neprielnică. Influenţa acestei cerinţe se manifestă dealtfel şi în volumele vechiului *Korunk,* această realizare fără pereche, din punctul de vedere al culturii maghiare din România, realizare legată de numele neuitatului său redactor.

Antifascismul militant al echipei de la revista *Korunk,* „etica spiritului" ridicată la înalt rang şi act de credinţă, au înălţat într-adevăr pe culmile democraţiei europene marcate de numele unor Romain Rolland şi Heinrich Mann etica maghiarilor progresişti din România, dealtfel inseparabilă de spiritualitatea progresistă românească, de umanismul unor Sadoveanu, Arghezi, Sahia, Eftimiu, Ralea, Roşea, Vianu.

Critica marxistă a transilvanismului, pe vremuri, includea şi critica iluziilor şi inconsecvenţelor eticii minoritare. Relaţia contradictorie între umanismul socialist şi umanismul minoritar a luat forme specifice, rodnice, în cadrul discuţiei care a precedat Întîlnirea de la Tîrgu Mureş, cît şi la consfătuirea însăşi, în a cărei convocare un rol de iniţiatori l-au avut tinerii intelectuali de la *Korunk* şi din cadrul MADOSZ-ului. Trebuie să considerăm Întîlnirea de la Tîrgu Mureş ca o *premisă a dialogurilor noastre de azi,* iar *Credo*-ul adoptat ca rezoluţie finală, drept document de însemnătate epocală al acestui dialog.

Józsa Béla, purtător de cuvînt, cu acea ocazie, al poziţiei muncitorimii socialiste, arăta mai tîrziu că parti-

ciparea lor la întîlnire nu însemna renunţarea la principii, nu însemna abandonarea concepţiei lor despre lume, a luptei de clasă. În schimb: „Vrem, nu vrem, sîntem o parte a maghiarimii, astfel că nu ne poate fi indiferentă direcţia politicii minoritare a maghiarilor din Transilvania..."[17]

Declaraţia lui Józsa Béla este o expresie a umanismului care subliniază răspunderea pentru naţiune şi naţionalitate a proletariatului militant „în scopul deplinei redobîndiri a omului" (Marx).

„UMANISMUL STRINGENT" AL LUI FÁBRY ZOLTÁN

Prin publicarea, în colecţia Téka, a celei dintîi culegeri din scrierile lui Fábry Zoltán*, cunoaşterea operei sale în ţara noastră intră într-o fază nouă. După cîţiva ani de la moartea sa, cititorii din România de azi vor avea la îndemînă volumul, de modeste proporţii, dar grijuliu întocmit, aparţinînd aceluia care a propagat *vox humana.* Fapt de la sine înţeles, în acest volum au o pondere deosebită articolele şi studiile apărute, pe vremuri, pentru prima oară în publicaţiile din ţara noastră. După cum pe bună dreptate o afirmă Balogh Edgár, este indiscutabil că opera lui Fábry constituie şi un bun al nostru. Revista *Új Génius* a lui Franyó Zoltán a fost aceea care a publicat în 1925 eseul *Emberirodalom* (Literatura în slujba omului) — piatră de hotar în evoluţia lui Fábry, iar legătura sa cea mai consistentă cu noi era dată — după cum se ştie — de bogata-i activitate de aproape un deceniu şi jumătate în calitate de redactor pentru Slovacia al revistei *Korunk.* Seria nouă a revistei a beneficiat şi ea de colaborarea sa; iar dacă vrem să dezvăluim pe de-a-ntregul rolul ce l-a îndeplinit Fábry în cultura noastră, trebuie — în corelaţie cu nu-

* Fábry Zoltán: Egy ember megszólal (Un om prinde glas) Kriterion, Bucureşti, 1973.

meroasele aspecte de ordin personal ale colaborării sale cu noi —, înainte de toate, să căutăm semnificaţia etică a operei şi vieţii sale.

Publicistica lui Fábry, concepută ca „artă a căutării adevărului", are rădăcini profund etice. De aceea, întrebîndu-ne acum în ce fel a devenit moştenirea sa o verigă de legătură între generaţii, credem că îndeplinirea unei atare funcţii i-a fost asigurată de trăinicia conţinutului moral al operei. Fábry ne poate fi de ajutor în această străduinţe, deoarece valabilitatea profesiunii sale de credinţă o dă — în afară de neschimbata ei actualitate — unitatea între cuvînt şi faptă, între ideal şi viaţa care ne oferă un model.

Această armonie exemplară face ca tezele formulate în volumul *Egy ember megszólal* să fie scutite de note moralizatoare, care adeseori pot trezi reticenţe, deşi Fábry are o evidentă încredere în forţa „moralei spirituale", în forţa cuvîntului rostit de martor, de acela care nu-şi părăseşte postul, sau a celui care, în postura „acuzatului", nu pregetă să prevină şi să răscolească lumea. Totuşi, optimismul său specific şi credinţa în forţa exercitată de morală nu constituie iluzii ale unui moralist. La el, noţiunea hegeliană de morală a spiritului nu apare niciodată despărţită de imperativul vremii care este realismul etic, iar mediul şi mijlocul efectiv al „rezistenţei spiritului" rezidă în atitudinea omului moral, în responsabilitatea sa faptic concretizată. Etica lui Fábry nu este o dogmă înmănuncheată în teze; nimic mai străin de el decît cuprinderea într-un codice rigid a moralei corespunzătoare unei realităţi în perpetuă transformare. Totuşi, această etică manifestată în incandescenţa publicisticii şi în rînduiala strict principială a unei vieţi este consecvenţa însăşi, credinţa faţă de idealurile şi valorile ce-l conduc în viaţă. Poate că această tenacitate este cea care exercită pînă astăzi o puternică atrac-

ţie asupra cititorilor care, în vremurile unor mutaţii valorice, sînt îndemnaţi să găsească puncte morale de reper, spre a se sustrage efectului demoralizant al frustraţiei de perspective şi al resemnării.

Şi încă un fapt. Consecvenţa lui Fábry — care implica şi corectivele autocritice, indispensabile — nu a degenerat într-o viziune anistorică. Deşi războiul, fascismul şi imperialismul sînt leit-motive ale scrierilor sale, el a ţinut pasul cu evoluţia lumii, rămînînd în acest mod fidel sieşi. Răspunsurile sale ni se adresează şi nouă, trimiţînd în acelaşi timp, la numeroase probleme ale întregii vieţi moderne.

Morala spiritului şi realismul etic sînt componente ale uneia şi aceleiaşi concepţii. Gîndirea lui Fábry nu reflectă nici ea numai condiţia dată, cu tendinţele ei retrograde, respectiv avansate, ci şi spiritualitatea care exprimă această realitate contradictorie. Dar fidelitatea faţă de realitate nu se transformă niciodată la el în justificare a conformismului: „Legea moralei spirituale nu-i recunoaşte pe oportuniştii condiţiei date". Această morală identică cu responsabilitatea spirituală sugerează înainte de toate rezistenţa spiritului faţă de realitatea opusă spiritului şi moralei, ipostază în care Fábry consideră spiritul ca fiind invincibil. Această convingere o sugerează şi printr-un citat din Steinbeck: „Singura poruncă ce nu poate fi executată... este asuprirea de durată a spiritului uman."

Universul moral al lui Fábry este populat de conflictele şi crizele suportate de oamenii care au cunoscut fascismul, cel de al doilea război mondial, pericolul atomic şi alte cataclisme, precum şi de noţiunile, metaforele specifice prin intermediul cărora sînt comunicate toate acestea. Poezia a însemnat, dealtfel, pentru el o continuă manifestare a eticului, în schimb etica sa nu se inspira numai din umanismul lui Ady şi în general din poezia umanistă, căreia îi atribuie rolul străjii, ci ea însăşi este, oarecum, poezie. Politicul, eticul şi esteticul nu pot fi

despărţite în opera lui Fábry, a cărei coeziune lăuntrică este dată de încercările suportate, de frumuseţea acestei personalităţi şi vieţi ieşite din comun.

Ajungem, acum, la evocarea acelui secret — despre care am mai amintit — al farmecului lui Fábry, capabil, în iradierea sa luminoasă, să cucerească mereu alte minţi şi inimi, şi care rezidă în exemplul său personal. Modelul se conturează în faţa noii generaţii într-un moment istoric în care personalitatea, ca valoare, dobîndeşte o deosebită greutate specifică. Necesităţi individuale şi colective cer imperios atît studierea interdisciplinară a formării personalităţii, cît şi crearea de condiţii indispensabile acestei formări. În acelaşi timp, procesul coincide cu năzuinţa spre atingerea scopului ideal al socialismului, cu asigurarea criteriului său moral. Fireşte că nici formula Fábry nu trebuie absolutizată. El însuşi ar fi primul care ar protesta împotriva unui asemenea procedeu. Fábry a susţinut în repetate rînduri că automulţumirea duce la plafonare. Dealtfel, un Fábry ridicat pe piedestal ar fi incompatibil cu tot ce considera el esenţial în învăţăturile date, în propria-i viaţă. Atare procedeu, în loc să familiarizeze tineretul cu exemplul său, l-ar îndepărta de el. Rămîne însă atractivă şi valabilă calitatea pe care nu numai că o aprecia drept trăsătură pozitivă centrală a idealului său uman, ci o şi concretiza fără ezitare în lupta sa, şi anume *curajul civic:* „...poziţia fermă, tenacitatea, identitatea cu tine însuţi, cu cea mai intimă esenţă umană a ta". În definirea acestei trăsături de caracter, care este unul din „indicii" atitudinii „eroice" fábry-ene, recunoaştem formula cea mai potrivită a năzuinţelor contemporane de atingere şi apărare a autenticităţii individuale.

În interesul tendinţei actuale de cunoaştere şi însuşire tot mai profundă a operei lui Fábry, trebuie să ne ferim de orice interpretare care ar transforma în anacronism exemplul ce-l oferă. Tineretul de astăzi are de la bun început suspiciuni faţă de oricine îi este propus în pos-

tură de proroc. De aceea, în analiza luminoasei personalităţi a lui Fábry Zoltán, să rămînem la definiţia, înălţătoare în simplitatea sa, la care se referea el însuşi atît de deseori, pe urmele formulei lui Ady, şi anume, de *om într-o lume inumană.* Consună cu această definiţie şi viziunea lui Rákos Péter asupra forţei de atracţie exercitate de omul din Štos asupra contemporanilor: „Gestul de o viaţă întreagă, de rară frumuseţe, personalitatea care s-a avîntat fără teamă şi rezerve în bătăliile spirituale ale Europei în ultima jumătate de veac, care a sorbit pînă la ultima picătură paharul amărăciunilor din belşug oferite fiilor ei de Europa centrală, şi a cărei înţelepciune a atins deplina maturitate."

În sistematica (de rezonanţă expresionistă) utilizată de Fábry pentru ordinea valorică a categoriilor, umanismul *stringent* ocupă (şi sub aspect cronologic) un loc aparte. Analizînd această noţiune şi atitudinea pe care o conturează, intenţionăm să demonstrăm că realismul său etic rămîne pînă azi valabil. Acest umanism este un răspuns contemporan dat barbariei fascismului. El constituie conştiinţa epocii, ca o reacţie inevitabilă, un răspuns la tot ce semnifica fascismul în neomenia sa. Umanismul stringent izvora din realitate, respectiv din respingerea, negarea unei realităţi date, pentru a se afirma drept *„îndatorire de o forţă elementară"*, drept categorie etică. Este necesar să ne ridicăm împotriva fascismululi care echivalează cu pierderea omeniei. Mobilul exterior se transformă însă în imperativ lăuntric, în necesitate. Acesta este, deci, sensul în care antifascismul lui Fábry este o atitudine specific etică, o faptă specific morală, o obligaţie care acţiona cu forţa constrîngerii asupra individului. Desigur, este vorba despre o constrîngere morală, de vreme ce omul face sub imperiul unei necesităţi lăuntrice ceea ce este convins că trebuie să facă.

Kant — după cum se ştie — opunea existenţa (Sein) comandamentului moral (Sollen). Imperativul lăuntric al lui Fábry însă nu numai că se inspiră din existenţă, ci se şi orientează spre transformarea ei. Umanismul lui nu-şi are lăcaşul în Parnas, ci — ca responsabilitate faţă de popor şi naţiune — duce *la umanism politic, activ.* Deşi are un sens negativ, ascunde posibilitatea unor soluţii pozitive. Este o atitudine născută sub semnul frontului popular, pentru a-i face mai fermi în omenie, ca o profesiune de credinţă comună, pe toţi aceia în care s-a trezit glasul conştiinţei epocii, de la Thomas Mann, apărător al valorilor tradiţionale, pînă la propovăduitorii valorilor viitorului socialist. Aceasta a fost funcţia în care atitudinea în cauză şi-a exercitat influenţa — şi în ţara noastră, prin intermediul revistei *Korunk* —, ca un curent puternic al umanismului minoritar aparţinînd antecedentelor eticii profesate de naţionalitatea socialistă.

Cea dintîi problemă care trebuie lămurită este una de cronologie. Umanismul stringent a trebuit să-şi facă apariţia într-adevăr în momentul în care a fost formulat de Fábry. „Fără perseverenţă morală nu există umanism." Tocmai această continuitate, această perseverenţă este cea care asigură valabilitatea atitudinii respective şi în zilele noastre. Permanenţa etică ce rezidă în umanismul stringent nu-i îngăduie lui Fábry să dezarmeze nici după victoria militară asupra fascismului. El a dat glas umanismului treaz, ori de cîte ori era nevoit să constate sau să sufere din nou influenţa otrăvitoare a fascismului (ca o grimasă a istoriei, şi în calitatea de „acuzat" prezumtiv). Această conştiinţă trează l-a determinat să protesteze împotriva celor care încearcă, sub masca umanismului, să desfiinţeze, expropriind-o, omenia autentică. În acest fel, continuitatea etică impusă de umanismul stringent devine un mijloc de apărare împotriva manipulării umanismului.

Continuitatea este cea care guvernează etica străjii, credinţa omului perseverent la postul său, al cărui îndărătnic *non possumus* era cu stăruinţă propovăduit şi aplicat de Fábry. În timpul războiului, după prima sa eliberare de la Illava, evocînd exemplul străjii din Pompei, socotea că „statuia vie, inamovibilă a catastrofei" ar fi simbolul cel mai potrivit vremii. „Pompei a pierit: au pierit oamenii, case şi edificii cu coloane, dar această fundaţie stîngace păstrează pînă astăzi rostul şi mesajul întregului ansamblu". Straja este angajată prin „conştiinţa cunoaşterii, convingerii şi acceptării", ea trebuie să conserve lumea de ieri, pentru a o transmite, a o salva pe seama zilei de mîine.

La vremea sa, în mijlocul scurgerii lavei şi al ploii de cenuşă, Fábry voia să îndemne la stăruinţă, la reluarea angajării. Simbolul ostaşului de la Pompei nu este însă univoc. Îndărătnicia poate ascunde şi incapacitate de a trăi, poate însemna şi neputinţa totală de a se acomoda. Straja care, deşi putea să fugă, nu s-a mişcat din loc, nu se asimilează, iar astfel eliminată rămîne fără soţi, va trăi numai din amintiri. Întoarcerea spre trecut ar putea să o determine să devină conservatoare, iar amintirile ar putea să o oblige la neîncetate autojustificări. Ea se poate înşela în credinţă, în certitudini, în tot ce îţi dă puteri întru păstrarea credinţei.

Numai conştiinţa deplină a acestei ambivalenţe poate proteja straja împotriva anchilozării în post în virtutea funcţiei sale, împotriva disciplinei cazone. Într-adevăr, numai straja care e statornică pentru că este înzestrată cu facultatea cunoaşterii (presupunînd şi critică), a convingerii, este în stare să înfrîngă inerţia paralizantă şi acea conştiinţă a datoriei care sugrumă autonomia personalităţii, devenind automatism pur. Numai aceste biruinţe lăuntrice fac ca exemplul său să fie demn de urmat în toate epocile, în care, faţă de efectul demoralizator al fărîmiţării, al lipsei de perspectivă şi al eşe-

cului, intransigenţa sa se poate transforma, într-adevăr, într-un semn de viaţă fortifiant, dătător de speranţe.

Etica străjii intransigente este în mod necesar o etică a singuraticului. Fábry însă, aducînd un elogiu străjii singuratice, nu s-a oprit la a invoca un caz special de continuitate etică, ci, în *Stószi előszó* (Preacuvîntare din Štos), abordează într-o modalitate autobiografică, dar urmărind scopul generalizării teoretice, problema centrală a criticilor sociali şi a scriitorilor vremii sale, şi anume *singurătatea.* Fenomen paradoxal: în vreme ce numeroşi critici ai lumii moderne (Mills, Jaspers, Camus, Kafka, Sartre, Beauvoir) aruncă vina pentru însingurarea omului şi chiar a maselor (Riesman) pe tehnică, pe specializarea exagerată, pe modul de viaţă al megalopolelor, pe automobilism, pe manipulare, pe birocratism etc., în vreme ce Fromm afirmă că teama de singurătate îl determină pe omul modern să fugă de libertate, renunţînd la propriul Eu, la bazele singurătăţii sale, iar Heidegger consideră a fi găsit în modul de viaţă apatrid rădăcina înstrăinării analizate de Marx, Fábry Zoltán ne-a lăsat o adevărată apologie a singurătăţii. Desigur, „sihăstria" de la Štos nu era „intimitate protejată de o putere", un turn de fildeş sau un adăpost confortabil. Interpretînd propriul său caz, Fábry debutează cu o afimaţie paradoxală şi anume că, de fapt, nu există singurătate. Omul nu se poate rupe cu totul de lumea sa. „Singurătatea este terenul de joc, cîmpul de bătălie al tensiunii dialectice. Este apropiere şi îndepărtare, ciocnire şi unire." Această singurătate reprezintă pentru Fábry o poziţie de luptă bine consolidată, un ideal laborator de creaţie, un post de pază al conştiinţei angajate şi al autoanalizei. De aceea, retragerea aceasta este *singurătate colectivă.* Este, şi totodată nu este, constrîngere: principiu cristalizat din necesitate, virtute dobîndită de nevoie. În orice caz, este un ca-

dru liber ales, în ultimă instanţă, o formă de viaţă aleasă de bună voie; ceea ce a conferit autonomiei sale o asemenea protecţie, încît, chiar în relativitatea ei, nu numai că o ocrotea în mijlocul cataclismelor istoriei, dar a stimulat la maximum *vox humana.*

Singurătatea colectivă s-a dovedit a fi un stimul în acţiune, deoarece a rămas în permanenţă deschisă în faţa lumii exterioare. *Pro domo* nu se poate separa de *pro mundo.* Întotdeauna, această singurătate asimila, făcea operă de selecţie şi dădea răspunsuri. Cel ce a făcut din ea un bastion al angajării morale a acţionat cu spirit de răspundere. Retrăgîndu-se, el nu a amuţit cu desăvîrşire, ci şi-a ales locul, punctul acustic cel mai favorabil de unde putea răspunde, de unde putea glăsui tuturora ca om liber. *„Omul responsabil este omul care dă răspuns".* Omul singurătăţii colective a lui Fábry nu deapănă un monolog, ci e o fiinţă oricînd gata a dialoga. Omul care dă răspuns este partenerul ideal într-un dialog, adept al formei supreme de comunicare, dialogul, întîlnire specifică oamenilor (Martin Buber), căci vede în această scopul şi mijlocul umanizării (Milan Mahovec). Iată de ce, etica singurătăţii duce la morala punţii, a relaţiilor dintre popoare, a apropierii culturale, a păcii, a „întîlnirii între oameni".

La Fábry, etica singurătăţii îşi lărgeşte sensul într-o formulare a eticii minoritare. Singurătatea de la Štos a fost determinată, nu în ultimul rînd, de situaţia minoritară, fiind oarecum şi o reflectare a acestui complex. Realismul său etic a contribuit nu numai la cristalizarea conştiinţei responsabilităţii individuale, a sensului vieţii, ci — chiar de la începuturile sale — şi la conştiinţa noii situaţii istorice a unui întreg grup etnic, cu perspectivele acestei situaţii. Fábry şi-a dat seama imediat, în anii '20, de sarcinile pe care le impunea noua situaţie. El s-a ridicat fără preget împotriva politicii naţionaliste instaurate în Ungaria hortystă şi încă de pe atunci, ca antidot împotriva primejdiei provincialismului ce ameninţa pe-

riferia condamnată la viaţă, s-a axat ca maghiar pe „lungimea de undă a lumii".

Fábry şi-a dat seama cu limpezime de capcanele psiho-morale ale complexului de inferioritate datorat situaţiei minoritare, avertizînd atît împotriva supracompensării, cît şi a resemnării, a sleirii provenite din lipsa de ecou, după valul de înflăcărare. A stabilit un program special care preconiza calea de ieşire din impas, program care — conform eticii omului singuratic — prevede menţionata intensificare a minimului la maxim. Această sforţare stimulează autodepăşirea colectivă în interesul eliberării umanizate a energiilor creatoare ascunse în colectivitate. O parabolă biblică susţine concepţia sa prin care îndeamnă la transcendenţă pe această lume: „Este veşnica luptă a lui Iacob cu îngerul. A celor mici cu cel mare. A condiţiei date cu posibilităţile, a minimului ahtiat după maximal."

Aici, noi dimensiuni vin să îmbogăţească etica lui Fábry, spre a se înălţa la nivel general uman. Într-o epocă în care mulţi gînditori remarcabili (Heidegger, Saint-Exupéry, Jean Lacroix, O. F. Bollnow) consideră lipsa de patrie, dezrădăcinarea drept formă modernă a mizeriei umane, Fábry, prin întreaga-i viaţa şi concepţie despre lume, a instituit contramodelul acelui *homo viator* al existenţialiştilor, în sensul că prin apoteoza intransigenţei şi a căminului nu i-a dat dreptate nici filistinului anchilozat, nici aventurierului refractar la orice fel de angajare.

Fábry ia act de condiţiile date, se instalează în ele, le transformă în acceptabile, dar nu pentru a le definitiva şi conserva ca imuabile, împreună cu sine însuşi. „Omul fie că acceptă situaţia dată şi trăieşte în ea mai departe în acelaşi mod, fie că o transformă, evadînd din ea. Situaţia dată poate fi un blestem şi poate fi o binecuvîntare pentru om: cea care îl ţine în loc şi cea care îi dă avînt". Este un apel de a se trece peste inerţia care înjoseşte şi corupe omul şi popoarele, de a înfrînge

strînsoarea *Nihil*-ului. În acest fel activismul moral al lui Fábry devine o profesiune de credinţă în favoarea vieţii pline de sens, spre a o păstra şi practica drept unică învăţătură ce duce la singura existenţă demnă de om. În acest fel putem recunoaşte aici etica acelei atît de rîvnite demnităţi umane. În posturile sale multivalente, dar concordante, ea este o parte organică a ceea ce a fost formulat drept „pedagogie mondială a umanismului socialist".

În 1940, Fábry şi-a destinat scrierea intitulată *Egy ember megszólal* spre a fi o „bunăvestire" de Crăciun. Lucrarea se încheie cu un apel: „Fiţi încrezători!" Această deviză, semn de viaţă dat de straja care stă neclintită la locul ei, ne transmite, chiar după scurgerea unui pătrar de veac, speranţa pe care ne-o dau *posibilităţile* ce rezidă în om.

ETICA „REALISMULUI NAŢIONALITĂŢII"

În articolul *Vita és vallomás* (Dispută şi confesiune)[1], Kántor Lajos notează că, dacă considerăm anul 1971 drept an al istoriei literare, apariţia cărţii *Az illúziók kávéháza* (Cafeneaua iluziilor; Kriterion 1971) constituie un eveniment de seamă al acestui avînt. Observaţia este de bună seamă justificată; extinzînd însă cercul la care se referă, ne-am permite să afirmăm că scrierea lui Méliusz (dimpreună cu „studiile" de istorie culturală ale lui Benkő Samu, istoria literaturii datorată lui Kántor şi Láng, precum şi monografia lui Tóth Sándor închinată lui Gaál Gábor) *îndeplineşte rolul unei pietre de hotar în împlinirea conştiinţei de naţionalitate a maghiarilor din România.* În această funcţie, amintita carte constituie un act de politică în domeniul naţionalităţii, dînd expresie celor mai nobile aspiraţii.

Cartea lui Méliusz József — reunind articole, eseuri, interviuri şi cuvîntări — înmănunchează într-o succesiune aproape cronologică şi în interdependenţa lor lăuntrică evenimentele şi manifestările de importanţă hotărîtoare pentru cultura şi viaţa noastră publică. În acest sens, însăşi cartea în cauză constituie un document, reflectînd dezvoltarea naţionalităţii socialiste, procesul de soluţionare a problemei naţionale şi a naţionalităţilor. Această carte nu numai că sintetizează dezvoltarea conştiinţei socialiste a naţionalităţii, ci — atît în părţile ei

constitutive, cît şi în ansamblu — stimulează acest proces de transformare. Ea este deci părtaşă şi forţă motrice în noua metamorfoză, postură în care, evident, nu este singura ce s-a manifestat, dar foarte adesea ia o temerară iniţiativă înfruntînd lipsa de înţelegere faţă de opera de pionierat.

Am precizat care a fost misiunea pe care a îndeplinit-o literatura noastră în procesul specificat. În cartea lui Méliusz — operă de sinteză a poetului, scriitorului, publicistului şi activistului social de mari răspunderi —, publicistica, respectiv luarea de atitudine social-politică îşi asumă rolul de a ţine loc unei eficiente ideologii, sociologii şi etici. Să nu fim greşit înţeleşi: această consideraţie nu i se adresează ca unui surogat indispensabil pentru moment, ale cărui folos şi valoare se micşorează sau dispar odată cu dispariţia utilităţii rostului său. Scrierile lui Méliusz sînt de o valoare autonomă nu numai prin caracterul lor documentar şi mesajul ideologic, ci şi datorită calităţilor artistice ale celor mai multe dintre ele.

Cît priveşte, în schimb, procesul pe care îl reflectă cartea lui Méliusz József, el este unul complex, urmînd adeseori o linie sinuoasă. Procesul acesta se constituie din atitudini sociale care modelează conştiinţa naţionalităţii maghiare socialiste din România, manifestări care subliniază importanţa culturii în limba maternă şi a cultivării tradiţiilor, depăşirea dificultăţilor ivite, evoluţia autocunoaşterii stimulatoare a „conştiinţei de noi", desfăşurarea „fidelităţii angajate" (Darvas József) şi a spiritului de răspundere adecvat acesteia, utilizarea mai eficientă a condiţiilor date, înfiinţarea de noi instituţii, măsurile politice, administrative şi juridice dictate de viaţa însăşi, respectiv consecinţele acestor măsuri. Acest proces — cu toate contradicţiile şi conflictele inerente lui — este o parte integrantă a adîncirii democratismului socialist, în cadrul căreia masele aparţinînd naţionalităţilor — împreună cu întreaga populaţie a ţării —

nu constituie un „obiect" al activităţii politico-sociale, ci sînt subiecte active ale formării propriului lor prezent şi viitor.

Cartea *Az illúziók kávéháza* constituie o mărturie a sarcinii deosebite care, în această transformare de însemnătate istorică şi cu mai multe etape de evoluţie, a revenit (mai ales după 1968) acelei categorii a intelectualităţii noastre care îşi avea în autorul cărţii pe unul din protagoniştii ei. Méliusz József era predestinat unei asemenea misiuni chiar şi prin drumul parcurs în viaţă. Ataşat de tînăr cauzei socialismului, fiind un intelectual bine informat asupra celei mai recente literaturi marxiste, un talent multilateral, cu evoluţie intelectuală complexă şi nu lipsită de impasuri intermitente, avînd o cultură europeană, pătruns fiind de o profundă atitudine antifascistă, întreţinînd relaţii de prietenie cu cărturari de seamă din ţară şi de peste hotare, om receptiv faţă de tot ce e nou, şi, în sfîrşit, trecut printr-o seamă de încercări, „această fire de răzvrătit prin definiţie, prin constituţie", acest „suflet neliniştit" se simţea îndemnat să reacţioneze cu mare sensibilitate la problemele cruciale ale poporului său, ale epocii, să devină un reprezentant inspirat al celor mai progresiste tendinţe ale culturii noastre.

Obiectivul ideologico-etic fundamental al cărţii Az illúziók kávéháza *constă în formularea autocunoaşterii lipsite de iluzii, a „realismului naţionalităţii maghiare din România", respectiv a eticii corespunzătoare.* În mod firesc, Méliusz abordează acest obiectiv din unghiul de vedere al literaturii şi rămînînd mai cu seamă înlăuntrul acesteia, însă — după cum o arată şi în nota introductivă — în deplină conştiinţă a faptului că este vorba despre mai mult şi anume, de „imperativul şi destinele conştiinţei de sine a naţionalităţii". Această năzuinţă spre autocunoaştere şi autodefinire constituie

un imperativ vital, căci prin ea trebuie să ne ridicăm la conştiinţa realităţilor schimbătoare ale naţionalităţii noastre: prin intermediul unor noţiuni, categorii şi principii contemporane corespunzătoare. De aceea, de la început, în chip de acord introductiv, autorul postulează realitatea limbii materne, în care vede condiţia hotărîtoare a existenţei naţionalităţii, a esenţei şi evoluţiei noastre omeneşti. Iată de ce socoteşte a fi o lege a eticii credinţa faţă de limba maternă, iar poezia, care o ţine vie, o cultivă şi o transmite, o ridică la rangul de misiune.

Noţiunea şi cerinţa realismului în domeniului naţionalităţii este înrudită în esenţă cu cea a integrării în cultura întregii ţări. Volumul lui Méliusz nu prea cuprinde scrieri care să nu se refere la concepţia lui Gaál Gábor. Aidoma maestrului său, el jalonează în primul rînd sarcinile ce revin literaturii noastre — categorie determinată de societatea românească, precizînd că această literatură este menită să exprime realităţile naţionalităţii maghiare de pe teritoriul întregii ţări, destinul indivizibil al naţionalităţii din toată ţara. În acest spirit, el se pronunţă în repetate rînduri împotriva regionalismului, prestînd profesiune de credinţă pentru literatura maghiară unitară din România. Sfera de cuprindere a noţiunii de integrare se amplifică la Méliusz, dobîndind un conţinut filozofic, sociologic, politic, estetic şi etic. După părerea lui Rácz Győző[2] concepţia lui Gaál Gábor despre „românietate" reprezintă un imperativ fundamental de ordin estetic-ideologic, neputînd fi redus la necesităţile determinate de apartenenţa geografică a scriitorului. În interpretarea lui Méliusz József integrarea amintită înseamnă revelaţia comunităţii istorice care „leagă ireversibil naţionalitatea maghiară din România, interesele vitale ale acestei naţionalităţi, de realităţile poporului român şi ale spiritului românesc, de interesele sale democratice şi umaniste, progresiste şi revoluţionare."[3] Această definiţie conferă un sens ideatic mai

presus de orice echivoc concepţiei şi atitudinii discutate.

Totuşi, se ridică întrebarea dacă autorul nu descifrează, în această noţiune introdusă de Gaál Gábor, mai mult chiar decît fusese gîndit iniţial? De exemplu, Tóth Sándor, *Gaál Gábor. Studiu monografic,* Bucureşti, 1974) face o analiză profundă a legăturii lui Gaál Gábor cu realităţile româneşti, expune pe larg eforturile sale redacţionale pentru prezentarea acestor realităţi, respectiv a spiritualităţii româneşti progresiste, apreciază însemnătatea „numărului românesc" al revistei *Korunk,* dar nu abordează analiza în fond a noţiunii de „românietate". În schimb, el citează rîndurile de confesiune în care concepţia lui Gaál Gábor se afirmă nu numai ca recunoaştere a realităţilor vieţii, ci pătrunde pînă în registrul conştiinţei şi al moralei: „Am afirmat întotdeauna că trebuie să ne soluţionăm viaţa împreună cu cei cu care convieţuim. Nici în grandioasa etapă actuală de maturizare a timpului nu sîntem de altă părere. Numai în acest fel ne simţim şi astăzi cu *conştiinţa curată"* (sublinierea mea — G.E.).[4]

Sub acest aspect privită, concepţia lui Gaál Gábor pune, fără îndoială, şi bazele unui tip de acţiune socială, sugerînd dubla răspundere ce caracterizează — după Méliusz — etica minorităţii naţionale: „...reala noastră dublă răspundere constă în: răspundere faţă de noi înşine, faţă de personalitatea noastră naţională, precum şi răspundere, pe baza şi în spiritul egalităţii de drepturi între naţiunea română şi naţionalităţi, faţă de acea democratică şi umană comunitate frăţească a destinului care asigură dezvoltarea demnităţii umane..."[5]

Acest postulat al dublei responsabilităţi exprimă interdependenţa între general şi particular; printre altele, libera dezvoltare a culturii socialiste specifice, de conţinut naţional, a naţionalităţilor duce la integrarea reciprocă frăţească, cetăţenească a naţiunii române şi a naţionalităţii maghiare. Continua consolidare a acestei uni-

taţi nu anihilează, fireşte, relaţiile care — în multilaterală interdependenţă, prin intermediul tradiţiilor şi al limbii — leagă literatura noastră de literatura maghiară în general. Méliusz apreciază sub acest raport concepţia redacţională a volumului al VI-lea al *Istoriei literaturii maghiare,* care încadrează literatura noastră „ca o categorie socială, istorică şi de conştiinţă dialectic deosebită prin trăsături foarte esenţiale de cea din Ungaria, integrînd-o cu un istorism consecvent în ansamblul literaturii maghiare a secolului XX."

Cele de pînă acum indică deja distanţa astronomică între realismul naţionalităţii profesat de Méliusz şi unele concepţii conformiste cramponate de fapte. Acest realism se inspiră din respectul pentru fapte, dar este orientat spre idealuri, interpretează şi dă imbolduri în perspective filozofico-etice.

Conţinutul de idei din *Az illúziók kávéháza,* acela de luptă împotriva amăgirilor conştiinţei, se inspiră din marxismul creator care a deschis o nouă fază în istoria gîndirii socialiste. Aici reîntîlnim moştenirea lui Gaál Gábor, maestrul adîncit în studiul lucrărilor de tinereţe ale lui Marx, tălmăcitor şi propagator al acestor lucrări, care — după cum cu multă dreptate reaminteşte Tóth Sándor — încă de pe la jumătatea celui de al cincilea deceniu îşi introducea discipolii în lumea umanismului marxist, premergînd deci mult orientării filozofiei europene. Méliusz nu este un filozof, el este preocupat de cercetări mai cu seamă în domeniul sociologiei literare. El raţionează în termeni literar-artistici, creează literatură şi trăieşte în literatură. Dar această centrare a gîndirii sale în jurul literaturii nu-l îndeamnă nici o clipă să facă abstracţie de necesitatea filozofiei şi în general a ştiinţelor sociale. Méliusz este pe deplin conştient de faptul că numai fundamentul ideologic al marxismului conceput ca sistem deschis este în măsură să ferească de un dogmatism etnocentrist realismul său în problemele referitoare la naţionalitate, că numai o ase-

menea concepţie îl integrează în circuitul internaţional al ideilor progresiste. El nu-şi încătuşează în exclusivism interesul. Atenţia îi este captată de toate tendinţele moderne, fie că este vorba de beatnicii lui Allen Ginsberg, fie de teoreticienii noii stîngi. Nu e greu să ne dăm seama de efervescenţa pe care o poate produce receptivitatea lui Méliusz în cercul acelor intelectuali anchilozaţi sau tineri neîncrezători care identifică încă şi azi marxismul cu denaturările din anii '50. Antidogmatismul acut a lui Méliusz nu se manifestă însă numai prin critica făcută unei etape ideologice şi politico-literare în linii mari depăşite. Apelul său la autocritică şi atitudinea exemplară faţă de propriul său trecut au semnificaţia unei purificări etice. Méliusz îşi concepe cu toată seriozitatea teza despre necesitatea analizei de sine şi a autorevizuirii generaţiilor. În armonie cu această iniţiativă, el constată: „...căci, la urma urmei, trăiam, scriam, ne agitam învăluiţi în iluzii, sub imperiul manipulaţiilor dogmatice."[6]

În adevăr, a venit vremea profundelor autorevizuiri personale. Fireşte că esenţialul constă nu în autoflagelare manifestă, ci în analiza autobiografică concretă a variantelor general valabile pentru întreaga ţară şi individuale ale unui simptom al epocii, pentru a se putea trage concluzii valabile atît în prezent, cît şi în viitor. Printre altele, punctul de vedere manifestat de unii participanţi la discuţiile purtate în jurul tratatului de istorie a literaturii scris de Kántor şi Láng relevă aceeaşi necesitate imperioasă a autorevizuirii.

Este remarcabil şi totodată caracteristic faptul că în scrierile lui Méliusz József o pondere deosebită o are interpretarea tradiţiilor. Acea ardoare la care s-au referit de mai multe ori comentatorii volumului discutat este prezentă mai cu seamă în scrierile polemice pe marginea moştenirii trecutului. Nu ar fi exagerat să calificăm

cartea *Az illúziók kávéháza* drept un ciclu de pamflete istorico-literare.

Cum se explică acest interes însufleţit pentru moştenirea noastră literară?

Méliusz are revelaţia faptului că realismul naţionalităţii reclamă înainte de toate, cronologic, o autentică trecere în revistă a valorilor din trecut. El ştie şi vrea ca şi ceilalţi să-şi dea seama că acea cultură ale cărei creaţii de mare trăinicie vădesc trăsăturile unui grup etnic, tendinţele caracteristice ale gîndirii sale, constituie — împreună cu limba maternă — o considerabilă forţă de coeziune, necesară supravieţuirii. Apoi, o consecinţă organică a rolului ideologic al literaturii noastre este aceea că marile discuţii din domeniul culturii au fost duse şi sînt duse în primul rînd pe frontul istoriei literare.

Cultivarea tradiţiilor constituie o însuşire specific umană, chezăşie a supravieţuirii diverselor societăţi, în general a societăţii, care este în acelaşi timp un pol dialectic advers răzvrătirii, mobil al progresului. Spre deosebire de ştiinţă, care transmite informaţii, cunoştinţe, această tradiţie comunică valori. După cum observă Leszek Kolakowsky, orice selecţie a valorilor trecutului înseamnă, inevitabil, afirmarea unor valori tradiţionale care sînt deja acceptate. Această constatare se aplică pe deplin procedeului lui Méliusz, opticii sale în examinarea şi selectarea a tot ce consideră că trebuie conservat, ca avînd rezonanţă în actualitate.

Tratînd despre trecutul apropiat, Méliusz apare drept continuator al moştenirii lui Gaál Gábor, împreună cu toţi aceia care se declară neschimbat adepţi ai valorilor pe care le conţine această moştenire. Fidelitatea faţă de tradiţiile revistei *Korunk* se îngemănează cu credinţa faţă de *vox humana* a lui Fábry Zoltán, naş al „umanismului minoritar", în care Méliusz vede pe bună dreptate pe cel mai consecvent păstrător al moralei politice a lui Ady, pe acela care *a personificat autorevizuirea*

maghiară antinaţionalistă, precum şi antifascismul ridicat la rangul de gen artistic.

Bineînţeles, învierea trecutului nu constituie niciodată un scop în sine pentru Méliusz. În viziunile evocatoare ale trecutului vibrează patosul sarcinilor de astăzi, iar idealurile scriitoriceşti şi umane pe care le proslăveşte sînt aliaţi ai săi în lupta pentru prezent. Acesta este spiritul în care, la Oradea, arăta că tot ce avem azi a început odată cu Ady, părinte al literaturii maghiare din România, literatură care înseamnă „răspundere, fermitate, umanism, credinţă faţă de tradiţiile naţionale, înfrăţire progresistă, revoluţionară între popoare, contemporaneitate, Europa." Acesta este spiritul în care, la Sighişoara, îl rememora pe acel Petőfi pe care încă Uniunea Oamenilor Muncii Maghiari şi-l alesese ca portdrapel, „argumentul nostru, curajul nostru... conştiinţa noastră naţională şi internaţională, de-acum internaţionalist-proletară, patriotismul nostru de o nouă semnificaţie, neînfricat, antifascist".

Tradiţionalismul astfel interpretat alimentează atitudinea şi disputele sale — adeseori tensionate pînă la părtinire — mai cu seamă în interpretarea literaturii maghiare din România interbelică. Méliusz îşi apără concepţia înzăoat în armura vechiului *Korunk,* el atacă fenomenele sau tendinţele considerate dăunătoare, referindu-se mereu şi mereu la Gaál Gábor. În acest context, campania lui Méliusz de cultivare a tradiţiilor dobîndeşte rezonanţe politico-literare şi sensuri ideologice de plenară actualitate.

EVOCAREA TRECUTULUI — SUB SEMNUL MORALITĂȚII

„Aici adie în permanență suflul ideii de umanism, căci Transilvania are nevoie de omenie ca de un codru de pîine"— arăta în 1938 Kacsó Sándor, caracterizînd spiritualitatea transilvăneană. Acum, cînd doresc să prezint cel de al doilea volum al memoriilor sale*, mă simt îndemnat să citez pentru început această teză, deoarece, cred, cartea lui Kacsó exprimă fidel măreția morală și frumusețea umană a drumului său închinat acestui crez. Știm că, în miezul furtunilor istorice, între ideal și realitate nu a existat o atît de deplină armonie, cum apare ea înfrumusețată în cartea lui Kacsó. Tot ceea ce nu era și, prin firea lucrurilor, nu putea să fie uniform valabil în imaginea spirituală deloc unitară a unor meleaguri cu destine frămîntate, sfîșiate de tragice contradicții, se dovedește însă fără echivoc valabil în viața scriitorului, în care fapta și cuvîntul, principiile și activitatea cotidiană apar într-o unitate organică.

Memoriile lui Kacsó, care constituie un eveniment și act cultural de seamă, pot fi — și trebuie să fie — apreciate dintr-o serie de puncte de vedere. Citatul cu care am introdus rîndurile de față — o veritabilă de-

* Kacsó Sándor: *Fogy a virág, gyűl az iszap* / Tot mai puține flori, tot mai mult mîl/, Ed. Kriterion, București, 1974.

viză — ne face însă să relevăm înainte de toate semnificaţia etică pe care o au aceste memorii. Am mai subliniat-o cu alte ocazii: sîntem încredinţaţi că o lectură plină de învăţăminte şi înalte sensuri morale (în special pentru generaţiile mai tinere) oferă mai ales acele memorii care ne încunoştinţează nu numai despre perioade mai mult sau mai puţin îndepărtate, ci conţin totodată un model de comportament şi pentru zilele noastre, fiindu-ne de utilitate în problemele şi frămîntările pe care le avem. În acest scop, este indispensabil ca memorialistul să aibă o atitudine critică faţă de propriul său trecut, faţă de contemporani şi faţă de deciziile sale de atunci, ca dovadă a necesităţii de a se autodepăşi în vîltoarea vremurilor schimbate. Desigur că această cerinţă nu contravine aceleia de a fi consecvent, ferm credincios ideilor profesate, gata oricînd de sacrificii. Cartea lui Kacsó Sándor constituie un excelent exemplu al modului în care aceste trăsături se completează reciproc. Vorbind despre valoarea morală a volumului *Fogy a virág, gyűl az iszap,* nu putem să nu apreciem sinceritatea, „puritanismul", severitatea în autoanaliză şi modestia de care dă dovadă autorul în cadrul acelui spirit autocritic al viziunii sale pe care l-am mai menţionat. Aceste mari calităţi morale şi umane nu fac decît să sporească valoarea informaţională a memoriilor lui Kacsó, referitor la existenţa minoritară între cele două războaie mondiale, la „sentimentul vital minoritar" al maghiarilor din România.

Acest sentiment nu se manifestă pe planul unei abstracte atitudini faţă de treburile publice, ci în unitatea organică a aspectelor personale, familiale şi colective, cu bucuriile şi necazurile inerente, într-o ambianţă de înţelepciune şi poezie, ceea ce face ca mărturiile lui Kacsó să devină un adevărat document de umanitate. Modul în care pasajele autobiografice cu tonalităţi adeseori lirice, vehiculînd pe segmentul ce desparte naşterea de moarte, sînt integrate în redarea obiectivă a si-

tuaţiei social-politice şi literare a vremii, este o pledoarie nu numai, şi poate nu în primul rînd, pentru măiestria scriitoricească a autorului, ci exprimă tocmai amintita unitate a existenţei. Aceasta indică faptul că, în ciuda mecanismului înstrăinării inerente evoluţiei sociale moderne şi a aceluia de atrofiere a personalităţii în cadrul existenţei minoritare din trecut, individualitatea care îşi alege şi îşi modelează cu bună ştiinţă identitatea, soarta, este în stare să aproximeze totalitatea.

Dealtfel, cartea lui Kacsó Sándor se caracterizează printr-o pronunţată strădanie spre cuprinderea totalităţii. Iată de ce această autentică evocare a trecutului se dovedeşte a fi un izvor, un element constitutiv indispensabil al cunoaşterii de sine. „Uitarea duce la pribegie, amintirea este taina mîntuirii" — spunea înţeleptul, şi chiar dacă memoria în sine nu asigură fericirea, sigur este că amnezia sau indiferenţa faţă de propria istorie, manifestate de popoare, de naţionalităţi, ar pune sub semnul întrebării însuşi viitorul lor. Iată de ce este importantă cultivarea tradiţiilor, iată de ce este periculoasă atitudinea anistorică prezentă încă pe alocuri, pericol căruia nu i se dă atenţia cuvenită. Criteriul de clasă, care rămîne la fel de actual în cultivarea tradiţiilor naţionale, nu înseamnă însă tendinţă limitativă, excluzînd anumite valori; acest criteriu necesită o cultivare, interpretare şi ierarhizare a valorilor pe scară cît mai largă. Într-adevăr, *moştenirea unei naţiuni sau a unei naţionalităţi nu cuprinde valori autentice la care ea ar putea renunţa, pe care le-ar putea lăsa în paragină.* Considerăm drept una din marile calităţi ale cărţii lui Kacsó Sándor faptul că, înmănunchind aproape întreaga viaţă minoritară a vremii (sub aspectele ei sociale, economice, politice, culturale, ecleziastice etc.) subliniază totodată şi valori pînă acum fie insuficient remarcate, fie dogmatic ignorate, nu arareori negate în manieră sectară. Graţie memoriei sale excelente, reconstituirilor istorice obiective (care acordă cuvîntul şi

adversarilor săi), cititorul are acum ocazia de a se apropia de acei oameni provenind din diverse medii care au reprezentat în perioada interbelică opinia publică democratică, protagonişti autentici ai umanismului transilvănean. Prind glas aceia în a căror concepţie şi atitudine pot fi surprinse umanismul lui Fábry, viaţa minoritară subliniată — compensată prin valori incontestabile. În larga panoramă desfăşurată de Kacsó apar nu numai oameni simpli ai muncii care formau grosul minorităţii. Apar deseori nu numai membrii păturilor de mijloc cu iluziile lor şi totodată cu credinţa faţă de limba maternă şi popor, ci putem cunoaşte şi personalităţi ale vieţii publice, politicieni din cadrul Partidului Maghiar şi factori ecleziastici, toţi fiind îndemnaţi de viziunea realistă a situaţiei date, de concluziile desprinse din unele învăţăminte ale istoriei şi, poate, de acea deseori invocată spiritualitate transilvăneană — să-şi asume un rol activ pe un front sau altul al luptei pentru drepturi egale. Şi nu este vorba numai despre persoane fizice, ci şi despre instituţii, societăţi scriitoriceşti, reviste, gazete, organisme politice, cooperative, asociaţii economice, ale căror existenţă şi activitate pline de vicisitudini sînt inseparabile de ceea ce numim îndeobşte viaţă publică maghiară din România înainte de eliberare.

Nu trebuie să credem însă că sursa retrospecţiei nuanţate a tuturor acestor fapte şi fenomene ar rezida într-o anume indeciziune, într-un fel de împăciuitorism ideologic al autorului. Nu, Kacsó Sándor nu a fost omul compromisurilor, nici pe vremuri, şi nici atunci cînd îşi redacta memoriile. El nu idealizează, nu vrea să împace focul cu apa. Un om care, aidoma lui, este în stare de atîta necruţare faţă de propria-i persoană, nu are nici un motiv de indulgenţă neprincipială faţă de greşelile sau păcatele altora. De la început pînă la capăt, cartea *Fogy a virág, gyűl az iszap* se caracterizează printr-un pregnant ton polemic. Autorul artico-

lelor de fond pline de curaj şi formatoare de opinie publică din *Brassói Lapok,* reporterul de odinioară, care publica anchete pline de pasiune pentru demascarea jafului făcut de bănci, a autorităţilor corupte şi a clicilor politice orientate spre fascism, care n-a pregetat să înfrunte mafii de interese politice şi economice, potentaţi provinciali şi din capitală, îşi foloseşte pana şi acum, după 30—40 de ani, drept armă. În prezent el se înverşunează împotriva aceloraşi persoane ca pe vremuri, cînd lupta împotriva gazetei clericale de dreapta *Erdélyi Lapok,* împotriva înveteratului reacţionar Gyárfás Elemér şi a acoliţilor acestuia. Azi însă, reînviind vechile bătălii, scriitorul îşi rememorează de pe culmile umanismului socialist luptele duse sub steagul ideilor liberale, poporanist-transilvaniste.

Da, în fond cartea lui Kacsó Sándor nu este altceva decît un jurnal de bătălie. Momentele senine ale vieţii de familie scot în evidenţă ca un fel de contrapunct caracterul militant al acestei evocări. Aceeaşi trăsătură caracteristică domină şi referirile sale de istorie a presei, care ocupă o bună parte a volumului. Fresca socială bogat nuanţată a societăţii maghiare din Transilvania în deceniul al patrulea relevă în culori vii aspectele legate de presă. Memorialistul pentru care jurnalistica, publicistica constituie îndeplinirea unei misiuni deapănă în faţa ochilor noştri un fotomontaj aproape cotidian, mai ales al numerelor gazetei *Brassói Lapok,* fotomontaj ce evocă din belşug acţiuni temerare, conflicte. Această retrospecţie oferă şi cercetărilor noastre de istorie a presei o revelaţie, aceea a funcţiunii deosebit de însemnate pe care a avut-o presa, acest mijloc tradiţional de comunicare cu masele, în viaţa minorităţii maghiare. Presa cotidiană era un focar de concentrare a informaţiilor provenite din toate domeniile vieţii social-culturale. Ea demasca şi instruia, iniţia şi organiza, reuşind să plămădească cu eficienţă o opinie publică. În lipsa unor mijloace de comunicare ca radiodifuziunea

şi televiziunea, cotidienele democratice progresiste conservau conştiinţa vie a statorniciei şi solidarităţii tuturor forţelor, menţineau problemele la ordinea zilei, informau despre diferite acţiuni. Presa constituia pentru mase forumul cultivării limbii, unul din principalele sprijinitoare ale factorului atît de esenţial al conştiinţei naţionalităţii care era literatura. Tocmai prin răsfoirea, respectiv sugestiva comunicare a conţinutului paginilor îngălbenite ale gazetei *Brassói Lapok,* cartea lui Kacsó Sándor se transformă într-o veritabilă enciclopedie a vieţii minoritare, în care, de la problemele micilor proprietari pînă la luptele parlamentare, de la chestiunea şcolară şi pînă la suplicile (dealtfel inoperante) înaintate Ligii Naţiunilor, vom găsi tot ce caracteriza această existenţă, cu aspectele sale pozitive şi negative.

Enciclopedia aceasta nu este însă un inventar sec de fapte şi date. Din cronica ziaristului militant „misionar" se desprinde toată strategia şi tactica luptelor de odinioară. Facem cunoştinţă cu fazele de flux şi reflux, învăţăm să preţuim forţa, eroismul constructiv, dătător de speranţe investite în munca de amănunt a zilei. Acel Kacsó Sándor adeseori lansat cu curaj în poziţie de atac ştia „să se şi replieze", pentru ca, printr-o muncă sisifică dedicată cooperativizării, editării de cărţi ieftine, nu numai să dea pîine, ci să şi construiască viitorul. „Regulamentul de bătaie" pe care îl oferă în cartea sa înmănunchează principiile directoare (împreună cu culegerea de aplicaţii practice) ale năzuinţelor minoritare consecvent democratice. Cel pe care un Németh László şi Keresztury Dezső îl calificau drept „flăcău secui constructor de diguri", cel care, faţă de acel *Nu se poate!* al celor care au dat bir cu fugiţii, a ştiut să dea un conţinut aproape maximal devizei — propice şi resemnării — *Aşa cum se poate!,* şi-a asumat aceste principii, era pătruns de ele, le propaga şi le aplica.

Pe un ton de caldă apreciere, Méliusz József rezuma în următoarele cuvinte „realismul naţionalităţii" concre-

tizat în aceste principii cuprinse în cartea lui Kacsó: „Împotriva antidemocratismului, a conservatorismului bigot, a naţionalismului. Autoeducare în spiritul democratismului minoritar. Căreia, în a doua jumătate a anilor '30, istoria i-a dat un nou nume: antifascism. O autentică orientare în direcţia democratismului, antifascismului român. Alianţa cu fascismul, cu reacţiunea era întotdeauna o sinucidere pentru minorităţi." Această profesiune de credinţă principială şi atitudinea fără compromis manifestată în spiritul ei l-au făcut pe Kacsó Sándor să devină aliatul MADOSZ-ului, să fie unul din vocile reprezentative ale mişcării cu caracter de front popular, culminînd prin Întîlnirea de la Tîrgu Mureş. Aceasta l-a dus pe calea unui autentic reprezentant al păturilor fără de care orice fel de iniţiativă întru apărarea minorităţilor ar fi rămas infructuoasă, dar în alianţă cu care şi MADOSZ-ul a reuşit să treacă peste sectarism, boală a copilăriei. În acest fel, cartea lui Kacsó constituie o demonstraţie convingătoare a posibilităţii şi necesităţii istorice a politicii de front popular.

Csehi Gyula califica drept „autobiografii paralele" memoriile al căror număr a cunoscut o creştere de bun augur, în anii din urmă, pe plaiurile noastre. Méliusz, în schimb, este preocupat de faptul că autori virtuali ai unor biografii paralele cu cea a lui Kacsó nu se prea mai arată şi că, deşi citind cartea *Fogy a virág, gyűl az iszap* îşi retrăia viaţa, nici el nu şi-o va mai scrie, într-adevăr, scrierile autobiografice care înmănunchează ultima jumătate de veac se caracterizează deseori prin paralelisme. Ne-am permite însă să atragem atenţia asupra acelor contingenţe şi împletiri, care creează o *unitate organică,* de pildă, între volumele autobiografice ale lui Kacsó şi Nagy István, precum şi între cartea — de asemenea cu caracter autobiografic — *Sors és*

jelkép a lui Méliusz, a cărei a doua ediţie a înregistrat un remarcabil succes. Iată cum caracterizează Méliusz fundalul social-spiritual, „*canevas*-ul real" al cărţii sale: „La noi, în sînul categoriei plebeiene a minorităţii naţionale din România, preparativele au fost, practic, infiltrate în spiritul mişcării Uniunii Oamenilor Muncii Maghiari — MADOSZ. Organizaţia noastră naţional-revoluţionară a adăugat în felul acesta un conţinut popular-naţional radical tendinţei şi agitaţiei proletare revoluţionare întemeiate pe faptele luptei de clasă. Revista *Korunk* a realizat o sinteză intelectuală a acestora două, în felul acesta reuşind să fie maghiară, integrată în cuprinsul României şi în acelaşi timp internaţionalistă, iar pe vremea frontului popular a putut să atingă apogeul calitativ al evoluţiei sale, printr-o sinteză a antifascismului." Dacă Nagy István, care îi datorează atît de mult lui Gaál Gábor, zugrăveşte menţionata tendinţă revoluţionar-proletară cu rol determinant, împreună cu intelectualitatea muncitorească pe care a dat-o ea, iar Méliusz, fost redactor la *Korunk,* întruchipează pe cărturarul umanist activist al mişcării naţional-revoluţionare desfăşurate sub îndrumarea partidului, Kacsó Sándor introduce acum în conştiinţa noastră istorică pătura a cărei modalitate de expresie rezida în amintitul radicalism popular-naţional. Mi se pare profund şi simbolic semnificativ că protagonistul acestei pături, Kacsó Sándor, a ajuns să militeze pentru ideea alianţei cu forţele democraţiei române, pentru solidaritatea cu Spania republicană, atingînd nivelul acelui antifascism militant care este laitmotivul ideologic al celor trei scrieri memorialistice.

Aceste trei lucrări constituie culmi ale literaturii noastre memorialistice în continuă îmbogăţire. Ele constituie cea mai înaltă expresie a spiritualizării învăţămintelor şi învăţăturilor pe care le pot transmite reprezentanţii scriitori ai unei generaţii trecute prin multe bătălii, în cursul unei vieţi bogate în speranţe şi dez-

amăgiri, în reuşite şi eşecuri. Şi, întrucît în cultura unor popoare se întîmplă adeseori ca anumite genuri artistice să fie nevoite a îndeplini concomitent mai multe funcţiuni, a suplini şi înlocui alte genuri şi ramuri de cercetare, nu pare exagerată ipoteza că prin caracterul lor cuprinzător, prin imaginile care constituie veritabile secţiuni transversale ale societăţii, prin informaţiile documentare de primă mînă, aceste autobiografii, de înalt nivel din toate punctele de vedere, slujesc încă de pe acum unei mai bune cunoaşteri a naţionalităţii maghiare din România în perioada interbelică.

SINKÓ ERVIN — PROPRIUL SĂU ANCHETATOR

De curînd, aidoma unui mesaj de naufragiat transmis posterităţii, s-a ivit pe linia de plutire autoportretul profesional cu caracter autobiografic (*Szemben a bíróval* /Faţă în faţă cu judecătorul/ *Valóság*, nr. 1 din 1975) scris de Sinkó Ervin la îndemnul lui Romain Rolland şi publicat în anul 1935 în paginile revistei pariziene *Europe,* scriere destinată să parvină cititorilor maghiari, în primă apariţie, prin intermediul revistei lui Gaál Gábor. Cu aproape un deceniu după moartea autorului, această confesiune, făcută pe un ton liric şi disecînd în general problemele vitale ale intelectualităţii revoluţionare, conflictele sale lăuntrice, a ajuns la noi într-un moment cînd este de aşteptat creşterea interesului pentru opera şi personalitatea aceluia care, împreună cu Fábry Zoltán, s-a aflat alături de Gaál Gábor, putînd fi considerat ca figură reprezentativă a revistei *Korunk,* din punct de vedere ideologico-moral. (De altminteri, de curînd au apărut, sub îngrijirea lui Bretter György, şi scrierile publicate de Sinkó în *Korunk.)*

Cine este acel judecător, în faţa căruia Sinkó se simte dator să-şi relateze viaţa, dînd în acelaşi timp şi o cronică a bătăliilor duse de o generaţie mult încercată? Un băiat de familie bună, care de la fereastra casei cu opt ferestre aflată într-un sat şvăbesc din Voivodina de dinaintea primului război mondial privea

cu jind la copiii de ţărani care se jucau pe stradă. Băieţaşul ar vrea să facă parte din cercul lor, dar este primit cu batjocură şi pietre, cînd dă să se apropie de ei. O rană sufletească ce se transformă însă în învăţătură de o viaţă întreagă. Datorită suferinţelor copilăriei, scrie el, „internaţionalismul, care n-a apărut în mentalitatea multora nici măcar în urma unui război mondial, mie mi-a intrat în sînge dintru început." Acest traumatism suferit de Sinkó în copilărie i-a înlesnit să-şi afle locul de partea celor oropsiţi, încît, înainte încă de a-l fi citit pe Marx, simţea, ştia că trebuie să năzuim a crea o lume ce nu cunoaşte nedreptate socială şi ură de rasă.

Iată cum băieţaşul de familie bună în vîrstă de zece ani a putut deveni judecătorul simbolic al bărbatului adult, acel for lăuntric îndreptăţit să-l întrebe dacă a făcut tot ce i-a stat în puteri pentru a înfăptui lumea atît de rîvnită de el? Fireşte că în conştiinţa lui Sinkó matur, dorinţa mîntuirii personale se îmbină cu răspunderea solidară provocată de suferinţele omeneşti. Privirea îndurerată, întrebătoare a băieţaşului aruncat în şanţ va cuprinde mai tîrziu în orbita ei căutătura milioanelor de oameni înfometaţi şi a miilor de inşi torturaţi, care cer socoteală pentru aceste fărădelegi.

Peste ani de zile, tînărul trecut de vîrsta copilăriei va afla în căminul muncitoresc din Subotica, în mişcarea social-democrată, mult dorita colectivitate, marea familie în care poate în sfîrşit să instruiască pe alţii, să lucreze ca membru egal, pătruns de o exaltare vecină credinţei religioase, în spiritul idealului de transformare a lumii. În mijlocul proletarilor care îl ajută să creeze sindicatul servitoarelor, printre muncitorii manuali care-i audiază conferinţele despre cărţi, el simte că de acum îşi poate îndestula chinuitoarele nevoi sufleteşti, pe care cu decenii mai tîrziu Simone Weil, şi ea desprinsă din mediul burghez şi ataşată rezistenţei naţionale franceze, le numea „necesitate a înrădăcinării."

Şi iată cea de a doua leziune, teribila dezamăgire produsă de schimbarea la faţă a Internaţionalei a II-a. Imaginea social-democraţilor proslăvind politica de război a lui Tisza István, batjocorind martiriul lui Jaurès, îi evocă din nou hidoasa amintire a prigonitorilor de la Apatin.

Cutremurat de dezamăgire, demoralizat de iluziile pierdute, poezia pătrunsă de patetism moral şi social a lui Ady este cea care-i oferă un refugiu. Această poezie, ca expresie a individualismului specific ţinînd larg desfăşurat stindardul solidarităţii eroice cu omenirea şi al credinţei faţă de ea, devine pentru el — pe lîngă Nietzsche şi Tolstoi — reazemul ideologic de care se poate crampona în plină scufundare a unei lumi. Atunci însă cînd, pe frontul bucovinean, aude pentru prima oară pe ostaşii ruşi care fraternizau cu ai săi vorbind despre Lenin şi bolşevici, aidoma lui Ady, şi el îşi trimite din nou inima mesager — „chivot" sfînt, scrisese poetul —— miilor de oameni sub care se zguduie pămîntul. Cu ei împreună, Sinkó înaintează spre revoluţie.

Drumul revoluţionar al lui Sinkó Ervin este caracteristic tuturor intelectualilor care — de la Marx şi pînă în zilele noastre — la început fuseseră mînaţi mai ales de o răzvrătire morală împotriva propriei lor clase sociale, alăturîndu-se forţelor sociale în plină ascensiune. Drumul fiind de profundă esenţă etică, această caracteristică determină şi evoluţia lui ulterioară. Sinkó devenit revoluţionar nu poate şi nici nu vrea să renunţe la înclinaţiile moralizatoare, iar imediat după izbîndă este pus în faţa a noi conflicte lăuntrice. „Viaţa — scrie el — nu mai era atît de simplă încît să se fi rezumat la un singur imperativ." Sinkó trebuia, aşadar, să împărtăşească dilemele celor care nu întotdeauna puteau să armonizeze lin şi aproblematic conştiinţa şi răspunderea lor individuală cu acţiunea colectivă justă din punct de vedere tactic. În acest sens îl reţinea utopismul etic ce l-a însoţit de-a lungul întregii sale vieţi, ca şi

concepţia, activitatea sa dominată mereu de imperativul scopului educativ. Sinkó a rămas fidel tezei fundamentale a crezului său şi anume că activitatea revoluţionară, necesită opţiune pentru o clară concepţie etică, necesită o conştiinţă morală avansată.

Cît priveşte utopismul, acesta l-a condus şi la unele păreri eronate şi iniţiative practice greşite. Nu trebuie uitat însă că utopismul, care „a luat-o înainte" faţă de realităţile de atunci, deşi putea intra în conflict cu cerinţele de moment, reprezenta o „sfîntă nerăbdare" fără de care nu există iluzii creatoare, nici îndrăzneţe previziuni ale viitorului. Dealtfel, din punct de vedere istoric acest utopism se dovedeşte a fi foarte relativ. Celor care îl acuzau pe Sinkó de utopism de neiertat pentru faptul că a obţinut ca membrii academiei militare „Ludovica", organizatori ai complotului contrarevoluţionar, să fie condamnaţi numai la reeducare, el însuşi executînd „sentinţa" prin organizarea unor seminarii despre Tolstoi şi Dostoievski, le dă următoarea replică: „Toate acestea erau de o îngrozitoare naivitate? Da, deoarece pe atunci dictatura îşi trăia ultimele săptămâni. Dacă, însă, dictatura nu ar fi căzut, poate că majoritatea acestor membri ai «Ludovicăi» nu ar mai fi acum albgardişti... iar pe atunci noi, pînă în cele din urmă zile, trăiam... În perspectiva apropiatei revoluţii mondiale."

Revoluţionarismul etic al lui Sinkó s-a manifestat cel mai pregnant în orientarea sa pedagogizantă. Bosnyák István, într-un ciclu de studii publicate în revista *Híd*, analizînd concepţia lui Sinkó, arată că această viziune a sa prin prismă educaţională era, pe de o parte, un simptom inerent epocii, iar pe de alta de sorginte umanist-romantică. Originile spirituale ale acestei orientări nu sînt dificil de detectat. Cunoscătorii scrierilor de tinereţe cu caracter etic ale lui Lukács György, precum

şi cei care sînt versaţi în incandescenta angajare de natură pedagogică a activităţii lui Szabó Ervin, află în ei pe maeştrii nemijlociţi ai lui Sinkó. În confesiunea sa *Szemben a bíróval*, Sinkó îl invocă pe acel Lukács care repudiază cu hotărîre neutralitatea etică, îndemnîndu-i la maximă responsabilitate pe adepţii comunismului. Această responsabilitate nu numai că urmăreşte apărarea vieţii omeneşti, ci exprimă cu tărie cerinţa unei stăruitoare munci educative în noua societate, muncă pusă în slujba înfăptuirii puterii ei economice şi politice. Este posibil ca, în situaţia istorică dată, lupta pentru apariţia omului nou să fi fost o manifestare a menţionatei nobile impacienţe, putînd astfel apare drept utopism. Fiind însă înzestraţi cu experienţa pe care a acumulat-o de atunci mişcarea revoluţionară, ştim prea bine măsura în oare noua conştiinţă morală postulată de Sinkó s-a dovedit a fi un factor indispensabil de progres în construirea lumii noi. Existenţa şi dezvoltarea ei ne revelează acea înnoire morală, fără de care nu poate exista o societate cu adevărat nouă. (Este de remarcat că, într-o recent publicată scrisoare pe care o adresa în primele luni de emigraţie surorii sale, Károlyi Mihály — fostul preşedinte al Consiliului Naţional Maghiar din 1918 — relevă şi el faptul că socialismul nu se poate mărgini la găsirea unei noi forme economice, ci trebuie să pună un accent considerabil şi pe noua morală.)

La fel ca Szabó Ervin şi Lukács György, tînărul Sinkó era adept al concepţiei conform căreia noua orînduire care va lichida exploatarea capitalistă trebuie să se deosebească radical de cea veche, din punct de vedere moral, spiritual, uman. Revoluţia din domeniul culturii, al moralei renunţă la ierarhia de valori a burgheziei, spre a stabili o nouă ordine a necesităţilor şi valorilor. (Această cerinţă este deosebit de actuală astăzi, cînd perspectiva falimentului mentalităţii de con-

sum şi pericolul crizei ecologice duc la necesitatea imperioasă a formării de preferinţe noi, aparţinînd noii calităţi a vieţii.)

Autorul scrierii *Szemben a bíróval,* care îşi face o sinceră analiză, pătrunsă de profunzime psihologică, dezvăluie cititorilor factorii biografici determinanţi ai înaltelor sale exigenţe de ordin etic. El nu ascunde faptul că în formarea deosebitei sale sensibilităţi şi-au avut rolul unele concepţii atît de îndepărtate de ideologia revoluţionară modernă cum sînt curentele tolstoian, cristian şi budist. Aceste influenţe pot fi destul de precis detectate în unele greşeli comise de el, deşi, la fel de neîndoielnic, putem să considerăm că înaltul etalon moral ce şi l-a fixat rămîne actual şi în zilele noastre. Obiectivele ce şi-a propus au rămas *în esenţă* valabile şi ele pînă astăzi, după cum şi teza fundamentală a lui Lukács György, expusă în cartea *Taktika és etika* (Tactică şi etică), propagată de Sinkó cu atîta consecvenţă, şi-a păstrat de asemenea valabilitatea. *Urmărirea continuă a umanismului ca scop final este criteriul justeţei tacticii.*

„Autodisecţia lirică" a lui Sinkó se remarcă nu numai prin faptul că ne pune în faţa unei etape hotărîtoare a vieţii sale pline de vicisitudini şi deziluzii, ci şi prin datele noi — concludente chiar şi în singularitatea lor — ce le furnizează pentru clarificarea relaţiei complexe între socialism şi etică. După cum se ştie, elaborarea socialismului ştiinţific este inseparabilă de critica marxistă a aşa-numitului socialism etic, a filozofiei istorice moralizatoare. Marx trebuia într-adevăr să tragă o linie de demarcaţie între el şi cei care nu au depăşit limitele criticii sociale de obîrşie etică. El trebuia să se opună reprezentanţilor mesianismului etic ostili analizei ştiinţifice a fenomenului social şi luptei de clasă. Fără îndoială că acestea erau premise ale fundamentării concepţiei ştiinţifice asupra societăţii şi eticii, dar nu au însemnat, nu puteau însemna faptul că marxismul ar fi

dobîndit un caracter aetic. Fără etică marxismul nu poate exista şi izbîndi — arată într-un interviu (*Frankfurter Rundschau*, 15 februarie 1975) Ernst Bloch, care considera ca o verigă de legătură între teorie şi practică acel „didacticism revoluţionar" — asemănător pedagogismului lui Sinkó — ce constituie un element indispensabil atât al aşa-zisului „curent cald" al marxismului, cît şi al revoluţiei însăşi. Depăşirea socialismului etic nu poate fi, bineînţeles, identificată cu o anume impasibilitate etică a socialismului ştiinţific, dar nici cu o poziţie sectară de negare globală a meritelor şi valorilor pe care le-au avut şcolile umaniste premarxiste, ori contemporane lui Marx. Nu avem nevoie de eticizarea marxismului, cu atît mai mult însă de închegarea unei etici marxiste puse în slujba dezvoltării continue a socialismului autentic. Ideile lui Sinkó Ervin — valorificate critic —, întemeiate pe cele stabilite de Lukács György şi Szabó Ervin, ne sînt aliate utile şi de încredere în această străduanie, împotriva tendinţelor pragmatice străine socialismului, împotriva „politicii realiste" ce ignorează idealurile.

MEDITAȚIE LA ETTERSBERG

„— Nu voi juca rolul veteranului care a luptat pe front" — repeta întruna eroul unei lucrări de Jorge Semprun, de fapt autorul însuşi, care nu vrea să devină prizonier al amintirilor, suflet rătăcitor aciuat aici din trecut. Multă vreme, am îngropat şi eu în adîncul sufletului chinuitoarea amintire a celor trăite în lagăr, în dorința de a nu avea nici un fel de reminiscențe care să mă oprească de a mă dedica cu întreaga-mi ființă spirituală, cu toată energia, construirii vieții noi. Ştiam însă, la fel ca Manuel-Gérard, eroul lui Semprun, că o să vină momentul amintirilor. Simțeam că va sosi vremea confruntării mele cu trecutul, cînd va trebui să reeditez „marea călătorie", spre a merge în pelerinaj la Buchenwald, locul suferințelor şi luptelor de odinioară.

Aceasta, pentru că rememorarea a ceea ce a fost este o chestiune de morală, demnitate, omenie. Ştiu, fireşte, că şi amintirile pot fi măsluite, că uitarea nu se explică întotdeauna prin amnezia provocată de sclerozarea vaselor sanguine. Iar atunci cînd, după treizeci de ani, mă aflam din nou la Ettersberg, platoul de deasupra Weimarului, fostul Appelplatz al lagărului de concentrare transformat în loc de pelerinaj, pentru ca — împreună cu cîteva sute de confrați supraviețuitori — în viforul şi lapovița ce evocau toate ororile vechi, să prăznuim momentele de neuitat ale autoeliberării, nu puteam să

nu mă gîndesc la faptul că amintirile trebuie ferite nu numai de scufundarea lor în subconştient. Amintirile sînt şi ele expuse poluării; iar protecţia lor constituie un imperativ moral.

Este oare de conceput vreo morală, se mai poate codifica vreo etică şi, în genere, mai poate fi vorba oare de vreo eficacitate a oricărei etici după ce, la Treblinka, Majdanek, Birkenau, Buchenwald, Dachau, Mauthausen, Ravensbrück, Bergen-Belsen şi în atîtea alte locuri ale universului lagărelor de concentrare, ordinea morală tradiţională (şi nu numai cea tradiţională) a suferit o înfrîngere ce arăta a fi iremediabilă? Întrebări doar în aparenţă retorice; îndoiala corosivă care le alimentează nu poate trece nicidecum drept neîntemeiată, nici exagerată. Theodor Wiesengrund Adorno, care punea cu radicalism extrem problema inevitabilă a rostului vieţii, poeziei şi educaţiei după un Auschwitz şi — să adăugăm — după un Buchenwald, reacţionează ambiguu. Pe de o parte, el înclină să recunoască eroarea tezei sale mai vechi conform căreia fumul crematoriilor care au incinerat milioane de oameni a gîtuit pe veci poezia, căci suferinţa fără de margini are şi ea drept la expresia de sine; în schimb, pe de altă parte, înfierează drept atentat şi crimă contra martirilor orice încercare de a descoperi vreun element pozitiv al existenţei şi de a atribui vreun rost acelei jertfe. Cantitatea s-a transformat în calitate. După Auschwitz, alta este viaţa şi alta moartea. Multe cuvinte elevate şi maxime pioase şi-au pierdut creditul, iar totodată a devenit limpede că „orice cultură, împreună cu sîrguitoarea ei critică, nu este decît gunoi."[1]

După cîte se pare, filozoful care consideră Auschwitzul drept model pentru „dialectica negativă" pronunţă un verdict ce nu cunoaşte achitare, ci doar osîndă. Verdictul său pune sub semnul întrebării pînă şi dreptul la viaţă al celor salvaţi. După el, nici cei care au fost cruţaţi nu pot fi nevinovaţi. Şi totuşi, în acest Nihil

enorm se iveşte o lege. Hitler a obţinut cu de-a sila recunoaşterea unui nou imperativ categoric. Omenirea trebuie să facă totul spre a împiedica repetarea unui Auschwitz. Cel mai îngrozitor holocaust al tuturor timpurilor nu trebuie să mai reapară. Adomo se mulţumeşte cu enunţarea noului imperativ moral, dar refuză să-l elaboreze. El consideră că ar fi eronat să-şi motiveze concret poziţia, dar, dealtfel, după părerea sa, noul imperativ este la fel de intolerant faţă de încercarea unei fundamentări, ca şi acela kantian. Noi însă nu putem accepta apriorismul moral astfel reînviat. Legea morală declarată, pe care o considerăm, evident, valabilă, nu va determina nicidecum voinţa noastră independent de scopul ce-l avem în faţă: cerinţa mijlocită exprimă de-a dreptul condiţia viitorului civilizaţiei. Noul imperativ moral şi formularea concluziilor de seamă pe care le comportă acesta au loc *a posteriori*, după exterminarea popoarelor. Bineînţeles, genocidul devenit istorie, prin simplul fapt că a fost posibil la jumătatea veacului al XX-lea, poate provoca îndoieli asupra succesului acţiunii. Cutremurul din Lisabona (1755), care a îndreptat atenţia lui Kant mai ales asupra proceselor vulcanice din adîncul pămîntului, la Voltaire a declanşat deja destrămarea încrederii în Theodicaea (certitudinea lumii optime posibile) leibniziană. Şi aceasta, în condiţiile în care, la Lisabona, oamenii avuseseră de suferit „doar" de pe urma unei calamităţi naturale deosebit de intense; pe cînd la Auschwitz şi Buchenwald a avut loc un cataclism social care — depăşind orice imaginaţie — a pus sub semnul întrebării, în mai multe privinţe, nu numai noţiunile uzitate în definirea fenomenelor aparţinînd categoriilor de Bine şi Rău, ci chiar imaginea noastră mai veche despre progres şi om. După Auschwitz, Buchenwald şi Hiroshima, spectrul apocaliptic al dezastrului colectiv a devenit realitate, respectiv primejdie efectivă, iar per-

spectiva aufkläristă a progresului rectiliniu s-a transformat în miraj înşelător.

Totuşi, nu ne putem lepăda de această sarcină. Răspunsul însă la întrebarea: este oare posibilă o morală după Auschwitz, şi, în caz afirmativ, cum trebuie să fie ea? — nu poate fi despărţit de cealaltă întrebare, la prima vedere absurdă: ce oferă, ce poate oferi Auschwitz-ul, respectiv Buchenwald-ul pentru o nouă morală? Da. Împărăţia lui Höss, Mengele şi Ilse Koch nu era numai, şi nu exclusiv o „anus mundi", lagărul întruchipînd infernalul superlativ al sadismului şi care a devenit odios în vecii vecilor ca imensă uzină a morţii; ea poate fi privită şi ca un creuzet al noii morale. Acest şantier experimental total al lichidării morale şi fizice a omului era însă Răul Radical instituţionalizat. Raportat la realităţile sale de coşmar, manifestarea binelui moral poate fi imaginată, de aceea, numai ca un fel de mutaţie pe suprafaţa terenului înconjurat de turnuri de pază. Istoria mutaţiilor din domeniul moralei nu cunoaşte însă salturi bruşte fără antecedente, cotituri calitative inopinate. În acest fel, dacă ne situăm pe poziţia de a considera reînnoirea etică atît de mult susţinută de Gramsci drept transformare cu caracter revoluţionar, va trebui să căutăm unul din factorii acestui proces în elaborarea eticii marxiste, şi în sensul acesta va trebui să acordăm o însemnătate considerabilă experienţei istorice a trecutului apropiat. Nu putem deci ignora Auschwitz-ul, Buchenwald-ul, lumea lagărelor.

Atunci însă cînd vom căuta să rezumăm concluziile de pe urma acestei realităţi, ne vom lovi de greutăţi. Iată, de la început, o problemă dificilă: în ce măsură sînt aplicabile în cotidianul obişnuit principiile, învăţămintele şi modelele de comportament pe care le putem cristaliza din atitudinea şi raporturile existente între oameni trăind — mai bine zis: vegetînd — în aşa-numitele situaţii-limită, pe făgaşul îngust dintre existenţă

şi neant? În ciuda neverosimilului situaţiei, absurdul dominator ca şi universul închis, izolat al lagărelor aparţineau realităţii sistemului dat. Îndărătul gardurilor de sîrmă încărcate cu curent electric de înaltă tensiune, se manifestau — intensificîndu-se, fireşte, pînă la paroxism — energiile, tendinţele caracteristice acestui sistem. În ceea ce priveşte, în schimb, deţinuţii, după definiţia lui Jaspers, omul aflat în situaţii-limită se găseşte în stări fundamentale, în fond neschimbate, ale vieţii. O fostă deţinută poloneză, Maria Zarebinska, arată următoarele despre experienţa înregistrată în aceste dimensiuni: „Am putut vedea acolo asemenea orori, asemenea manifestări ale mizeriei umane nemărginite şi ale avîntului pur, sincer, încît pot afirma că am cunoscut tot ce poate experimenta omul în cer şi infern."

Ne aflăm în Casa de cultură din Weimar şi urmărim filmul documentar turnat cu ocazia celei de a 30-a aniversări a eliberării. Pe ecran se succed figuri cunoscute, nume şi date de multe ori auzite, retrăim într-o tensiune trepidantă ziua de 11 aprilie 1945. Scenariul debutează cu etern frumoasele adevăruri ale lui Goethe şi Schiller, spre a spori efectul contrastant ce-l provoacă prăpastia între ideile generoase ale titanilor umanismului german şi posteritatea care a necinstit aceste idei. Iar eu meditez asupra a ceea ce s-ar putea numi neputinţă a Spiritului ori a Moralei. Dar iată, deodată apar pe ecran cifre şi figuri concretizînd arsenalul mişcării de rezistenţă, făurit cu multă ingeniozitate, cu preţul unui noian de riscuri şi sacrificii. Atîtea şi atîtea puşti, grenade de mînă şi chiar şi o puşcă-mitralieră... Şi ochii minţii îmi evocă dintr-o dată cuţitul primit de la legătura conspirativă pe plan superior, spre a-l folosi, împreună cu un tovarăş de-al meu, ca armă, dacă în cursul evacuării ce părea inevitabilă vom ataca SS-ul. Acţiunea nu a avut loc (din fericire pentru mine, căci nu puteam şi nu pot să mă imaginez înjunghiind pe cineva), dar amintirea reînviată ser-

veşte nu numai spre a goni anterioarele asociaţii de idei resemnate, ci şi spre a retrăi exaltarea demnităţii recîştigate, pe care am simţit-o strîngînd în mîini pentru prima oară minerul cuţitului. Dacă trebuie să-mi pierd viaţa, nu va trebui să mor atît de mizerabil şi umilitor cum mi-a fost destinat. Mă gîndesc că aceeaşi bucurie uşurată o va fi simţit şi Hans din Marea călătorie, *care, emigrant german printre luptătorii Rezistenţei franceze, rămîne, cu puşca sa mitralieră, de bună voie în ariergardă, pradă unei morţi sigure — dar nu numai pentru că rasiştii l-au condamnat la pietre. (Este corectă, în acest sens, viziunea lui Almási Miklós, după care atitudinea şi concepţia lui Semprun sugerează un umanism şi eroism de esenţă nouă, condamnîndu-i pe cei ce nu-şi aleg singuri soarta şi identificîndu-se cu aceia care, prin deciziile luate, urmăresc să-şi făurească propria lor libertate. „Morala şi concepţia despre lume ale lui Semprun sînt insistente: ele cer fiecărui om maximul posibilităţilor de care dispune — cheamă la libertate."*[2]

Dacă produsul lagărelor a fost „omul administrat", atunci unul din principalele imperative ale eticii opuse acestui trecut trebuie să fie apărarea şi stimularea personalităţii autonome, multilaterale. După cum se ştie, Immanuel Kant, cel care a formulat etica autonomă, cel la care se referă *expressis verbis* Adorno atunci cînd expune criteriile educaţiei de după Auschwitz[3], a stabilit faptul că niciodată omul nu trebuie privit ca un simplu instrument, ci trebuie considerat întotdeauna ca scop. Marele filozof urmărea să elibereze individul din strînsoarea feudalismului multiplicat de „mizeria germană"; el nu putea să prevadă venirea unor vremuri în care, tocmai în Germania, un totalitarism cu care nu se puteau compara nici orînduirea sclavagistă şi nici cea clădită pe iobăgie nu va fi dispus să folosească, pe o durată mai mare, nici măcar în calitate

de instrument, anumite categorii de oameni, declarate ca fiind de prisos. (Este o farsă a vieţii prelungite a ideilor faptul că Eichmann, zelosul executant al „Endlösung"-ului, a trăit pînă la prinderea sa cu convingerea că îşi dusese viaţa în spiritul imperativului kantian.)

Omul conceput ca scop şi societatea care acceptă, aplică această idee umanistă trebuie să înţeleagă prin conceptul de personalitate autonomă acea individualitate care este gata să-şi efectueze propria analiză critică, care nu poate fi manevrată; individualitatea care, fiinţă profund colectivă, refuză să se identifice orbeşte cu grupul. În opoziţie cu *Häftling-ul* din lagărele de concentrare, decăzut pînă la gradul de obiect, cadavru viu şi mort efectiv frustrat de toate notele individuale, există omul făuritor al propriului său destin şi chiar al împrejurărilor în care trăieşte — în anumite condiţii date. Este acela care nu acceptă nici măcar tăcerea, considerată complicitate cu asasinii.

Îngrozitorul efect de pervertire al lumii lagărelor sub aspect moral se manifesta — printre altele — prin aceea că reuşea adeseori să apropie victimele de călăi. Nu ne gîndim numai, şi nu cu exclusivitate, la atrocităţile comise de unii *„Kapo"* sau *„Stubedienst"*, la isteria furturilor, la manifestările neomenoase ale egoismului, ci şi la pasivitatea cu care se resemnau deţinuţii. Este bine ştiut cîţi factori exteriori (opresiunea totală, indiferenţa şi laşitatea celor neimplicaţi direct, slăbiciunea mişcărilor de rezistenţă etc.) au contribuit la crearea atmosferei de neputinţă suicidă; toate acestea nu schimbă însă cu nimic faptul că fără cea din urmă nu ar fi existat Auschwitz-ul. Era un lucru de care de-alde Himmler, Eichmann şi Höss erau foarte conştienţi, înregistrînd astfel o îndoită victorie asupra victimelor: nu numai prin torturarea şi apoi lichidarea lor, ci şi prin asistenţa la marşul lor docil în-

spre camerele de gazare*. Iată de ce modelul uman al antropologiei şi eticii noastre nu poate fi pus de acord cu acea fiinţă inactivă pe care Claude Roy o numeşte, adecvat, anti-erou al zilelor noastre. El este cel cu care se tot întîmplă cîte ceva, cel împins de colo-colo de către forţe exterioare, şi care, dacă este îmboldit, mai face una-alta, dar ar putea face şi contrariul. De aceea îl putem considera ca erou autentic pe Peter Schwiefert, tînărul căzut pe frontul antihitlerist, în ale cărui scrisori recent editate spiritul progresist european are prilejul să descopere documente epocale ale omului cu adevărat uman. Peter Schwiefert a emigrat din patria sa în 1938, la începutul declanşării pogromurilor; la consulatul german din Lisabona, invocînd originea etnică a mamei sale, a obţinut să fie declarat evreu, iar după numeroase încercări s-a înrolat voluntar în rîndul forţelor armate ale Franţei libere. Într-o lume — după expresia sa, folosită într-o scrisoare — „furtunoasă şi tulbure", lume în care suflul rece al istoriei tîra în păcat sau la pieirea fără de rost milioane de oameni, Peter Schwiefert şi-a ales singur identitatea, calea şi moartea. Simone de Beauvoir socoteşte decizia sa drept pilduitoare pentru epoca noastră. Înălţat pe culmile adevăratului eroism, Schwiefert şi-a hotărît singur mersul vieţii, reuşind în acest fel să-i răpească absurdului şi moartea sa. Da, fără o viaţă demnă de om, dirijată de el însuşi, nu există nici moarte demnă de om. Permanentizarea morţii în lagăre este actul final al frustrării, al lichidării omului. Aici, exitul înseamnă în realitate nu sfîrşitul existenţei individului, ci sfîrşitul unui exemplar inidentificabil

* În acest sens, o analiză profundă o datorăm lui Bettelheim, şi el fost deţinut la Buchenwald. Sociologul francez arată că personalitatea morală a deţinuţilor era înfrîntă mai ales prin constrîngerea lor de a renega tot ce constituise pînă atunci o valoare pentru ei.

din grupul oamenilor de prisos. Moartea anonimă, răpită individului, a împlinit procesul disimulant al discriminărilor, al individualității, care nu numai că nimicea personalitatea juridică şi morală, trecutul victimelor, ci le răpea pînă şi moartea, bun personal chiar al celui mai năpăstuit om din afară. Dar moartea poate şi trebuie să fie recîştigată, astfel încît — aidoma vieţii, de care este indisolubil legată — să-i dăm un sens. Este necesar acest lucru, pentru ca ea să nu rămînă o absurditate, un fenomen biologic banal, ci să devină expresia finală, eventual împlinirea năzuinţelor, obiectivelor vieţii noastre. Îi putem birui pe asupritori, pe călăi şi prin moartea noastră. O asemenea biruinţă a înregistrat acel prizonier sovietic menţionat de Hannah Arendt, care, înainte de a fi executat, l-a ucis pe SS-istul care îl escorta; astfel au învins — căzînd în luptă — membrii comando-urilor răzvrătite în diferite lagăre, acest triumf iradiază de pe chipurile — exprimînd o pură frumuseţe umană — tinerei perechi care a fost găsită îmbrăţişată printre ruinele ghetoului varşovian, tineri ce şi-au aflat moartea în luptă, în timpul răscoalei. Fotografia lor, zguduitoare şi înălţătoare în acelaşi timp (*La Pologne,* 4/1973), este simbolică în singularitatea ei din cadrul iconografiei lagărelor care, prin evocarea „musulmanilor" afundaţi pînă la ultima expresie a vieţii vegetative, a îngrozitoarelor mormane de leşuri, a intrat în istorie ca document cum nu se poate mai deprimant al profanării omului.

Deşi mă pregătisem dinainte, cu toate că m-am străduit din bună vreme să mă fortific sufleteşte, revederea a fost zguduitoare. Imaginea pe care am zărit-o m-a răscolit profund: barăcile au dispărut, iadul cel mai infernal, care fusese aşa-zisul lagăr mic, era năpădit de o vegetaţie impasibilă. S-au păstrat însă crematoriul şi Effektenkammer, clădirea magaziei de efecte, cunoscută zecilor de mii de cititori din cartea

lui Bruno Apitz. Stă în picioare poarta. Acum, cele două aripi îi sînt larg deschise, spre a primi marşul foştilor deţinuţi în pelerinaj, care pornesc de la vechea gară spre adunarea ce se va ţine pe Appelplatz. Pe aripile porţii, ferecate cu grilaj, după trei decenii, se află aceleaşi două lozinci; „Arbeit macht Frei" — proclamă cu neruşinat cinism una dintre ele, spre veşnica ţintuire la stîlpul infamiei a călăilor noştri, care voiau să-i instruiască pentru libertate prin muncă forţată, pe cei a căror forţă de muncă specială nu trebuia — în termeni de economie politică — reprodusă. După stoarcerea lor, resturile purtătorilor se evaporau prin coşul crematoriului, respectiv intrau în mormintele colective. „Jedem das Seine" fiecăruia — ceea ce i se cuvine — spune pe faţă cealaltă inscripţie. O, dreptate, o echitate! Totul e clar, totul e fără echivoc. Nouă ni se cuvin robia, suferinţa, umilinţa şi moartea sigură, pe cînd partea lor este stăpînirea şi gloria infinită în imperiul milenar.

Noi şi ei, noi sau ei. Fronturile sînt clare, de neconfundat. La fel, liniile de demarcaţie. O, lipsă de echivoc, aici manifestată pînă şi în implacabilitatea sa şi în sugestia sfîrţitului fatal, atît de dătătoare de siguranţă şi linişte, încît — în mod paradoxal — trezeşte pînă şi azi nostalgii. Participarea la mişcarea internaţională de rezistenţă care a eliberat lagărul era într-adevăr lipsită de echivoc, iar victoria forţelor antifasciste, libertatea cucerită a conferit retroactiv un sens luptei, credinţei, sacrificiului. Căutam în ceaţa de la Ettersberg amintirea acestei lipse de echivoc. Şi am aflat-o. A avut un rost să vin aici pentru ea, dar a trebuit să-mi dau seama că puritatea morală şi forţa ei de odinioară nu constituie în sine o garanţie pentru ceea ce era să urmeze. Ea nu garantează faptul că această lipsă de echivoc va caracteriza toate faptele şi atitudinile noastre. Păstrarea ei înseamnă luptă şi pretinde luptă, în mijlocul contradicţiilor ţi capcanelor

pe care le aşază vremurile istorice. Ea cere critică faţă de noi şi faţă de alţii, nu rareori faţă de vechi confraţi de suferinţă. Pentru că fosta calitate de Häftling, ce poate fi transformată şi în statut, în rol, nu ne apără de toate manifestările înstrăinării.

Etica, întrucît valorifică şi experienţa, învăţămintele diverse ale lumii lagărelor, trebuie — întemeindu-se tocmai pe această experienţă şi pe învăţămintele ei — să ţină cont cu multă insistenţă de caracterul conflictual, dilematic al situaţiilor şi relaţiilor etice. Această etică, produs al unei faze pline de crize tranzitorii în evoluţia socială, poate fi elaborată — aidoma fundamentului său ideologic, marxismul — numai ca un sistem deschis, mereu în transformare. Este drept, în acest fel ea oferă adepţilor săi mai puţină certitudine (aparentă), dar compensează această carenţă (aparentă) prin faptul că — formulînd principii, norme şi idealuri — îi ajută în formarea personalităţii lor morale. Această etică nu oferă, nu poate oferi soluţii standard care să ne orienteze în situaţii complexe, contradictorii, dar, prin stimularea actelor ce ţin cont de realitate şi sînt totodată conduse de un ideal, îndeamnă cu maximă intensitate la spirit de răspundere, ca moralitate a unei individualităţi care şi în metamorfozele sale îşi rămîne fidelă sieşi, tinzînd spre armonia cu sine însuşi.

Căci, de pildă, care ar fi fost catehismul etic în măsură să ofere un răspuns „liniştitor" problemelor de conştiinţă ale lui Kurt Gerstein, care — datorită funcţiei ocupate în cadrul SS-ului — a văzut cu ochii săi camerele de gazare în funcţiune şi, după ce — profund zguduit de cele văzute — l-a asaltat în van pe nunţiul de la Berlin spre a cere intervenţia Vaticanului, s-a văzut pus în faţa dilemei de a fugi într-o ţară neutră, de unde ar putea mobiliza opinia publică a lumii libere, sau, asumîndu-şi rolul de martor, de „Spion al lui dumnezeu" în sens kierkegaard-ian, să rămînă la locul său şi să încerce a sabota activitatea

uzinelor morţii? „Butonul este apăsat de cel care se aşează la buton" — spune Gerstein în piesa *Rezidentul* a lui Hochhuth, iar această revelaţie, care va avea consecinţe fatale asupra destinului său personal, va fi cea hotărîtoare. La rîndul său, nici Simon Wiesenthal nu a beneficiat de un răspuns unanim din partea spiritelor alese ale lumii, cărora li s-a adresat spre a-l ajuta în soluţionarea dilemei ce-l chinuia de treizeci de ani, anume, dacă a procedat just în 1942, cînd, ca deţinut, a refuzat să îndeplinească rugămintea unui soldat SS muribund ca, în numele poporului său, să-i acorde iertarea. Toate aceste exemple (numărul lor nu ar fi greu de multiplicat) nu tind să justifice relativismul etic, ci atrag atenţia asupra antinomiilor moralei de după Auschwitz.

Accentul deosebit pus pe autoformarea personalităţii nu constituie o apoteoză a însingurării, a închistării, deşi — conform grupului de cercetători cracovieni care au determinat din punct de vedere clinic aşa-numitul sindrom al lagărului — una din modalităţile supravieţuirii poate fi considerată tocmai găsirea unei forme de viaţă prin hibernare, a unei ţinute stoice introspective. Acelaşi grup de cercetători arată însă şi faptul că în lumea lagărelor relaţiile umane autentice aveau o valoare cu totul deosebită, că ajutorul dat de către fraţii de suferinţă şi mai cu seamă solidaritatea din partea celor care continuau lupta îndeplineau o funcţie morală salvatoare, de neînlocuit. (Cea mai profundă impresie a mea, de o viaţă, a fost tocmai aceea a solidarităţii militante, a caracterului de neînfrînt al mişcării de rezistenţă din Buchenwald; această impresie îmi dă puteri şi îmi trezeşte nădejdi şi în prezent.)

Înainte de izbucnirea celui de al doilea război mondial, Paul Valéry prezicea „un mare viitor" inumanităţii. Profeţia sa a fost, din păcate, în bună măsură adeverită de istorie. Dar valabilitatea generală a pesi-

mismului (ori realismului?) poetului francez este dezmințită de un miracol omenesc: forța morală de neînvins manifestată în cadrul rezistenței de militanții antifasciști, aceşti oameni de omenie.

Consider că tocmai păstrarea şi cultivarea acestei forțe constituie una din principalele valori şi totodată sarcina de căpetenie a moralei de după Auschwitz.

„O Buchenwald, ich kann dich nicht vergessen..." — cîntăm noi în zilele libertății, bucuriei şi mîniei. De parcă supraviețuitorii ar putea uita vreodată vremurile pe care un confrate de-al nostru le-a numit, cu un dramatism concentrat, „Zilele Morții Noastre". Dar ceilalți? Cei indiferenți şi îndeosebi complicii, cei cu mustrări de conştiință? Şi noile generații?

„Auschwitz-ul este azi muzeu" — scrie poetul Pilinszky János. „între zidurile sale, trecutul şi, într-un anumit sens, trecutul nostru al tuturora se află prezent cu acea nesfîrşită pondere şi lipsă de pretenții, care constituie o însuşire dintotdeauna a realității, iar caracterul încheiat îl face şi mai real, şi mai valabil." Valabilitatea şi, să adăugăm, eficacitatea acelui memento al Auschwitz-ului şi Buchenwald-ului devenite locuri de pelerinaj nu sînt asigurate numai de piesele cotidiene păstrate în interiorul zidurilor, devenite simboluri; relicve, aceste urme în fosilizare lentă ale unui trecut încheiat.

Acum am întîlnit pentru prima oară monumentul bine cunoscut din ilustrații, creație inspirată, grandioasă a lui Fritz Cremer, care domină întreagă zonă. Atunci, cînd în drum spre locul solemnităților, am trecut cu autobuzul pe lîngă clopotnița înaltă transformată în mausoleu, norii pluteau joşi şi asta ne-a făcut să nici nu-l observăm. Dangătul de neuitat, cu nimic comparabil, al clopotului ne-a condus însă la monumentul ridicat pe locul vechilor gropi comune. Clopotul suna sumbru. Glăsuind la răstimpuri regulate, vestea doliul, amintirea. Cei care l-au turnat au reuşit

să unească într-un aliaj special sunetul clopotului de înmormîritare cu vuietul vestitor de furtună al clopotelor de alarmă. În ceaţă, figurile imensului grup statuar au devenit tainice, iar vîntul şi ploaia au gîtuit fumul flăcării veşnice, aprinsă deasupra coloanelor ridicate întru amintirea fiilor de diferite neamuri care au pierit aici. Astfel, atmosfera a devenit şi mai sumbră, şi mai lugubră.

Cele cîteva zeci de mii de tineri nu s-au lăsat însă influenţaţi de ea. Se plimbau veseli, fără griji, pe locul spînzurătorii, al barăcilor, însufleţirea şi rîsetele nu încetară nici cînd treceau pe lîngă cuptoarele crematoriului. Ce este asta? Lipsă de pietate, ori dificultatea, obstacolul, firesc generaţiei, de recepţionare a experienţei, a amintirilor transmise? Răspunsul cel bun este, de bună seamă, acesta din urmă (pentru că, la vremea mea, nici mie nu-mi spuneau mare lucru povestirile unchiului meu despre bătălia de la Doberdo), iar deplina sa conştiinţă ne dictează învăţăminte, îndatoriri. Cei care se împotmolesc în trecut, care nu pot decît să reediteze mecanic ziua de ieri, sînt sortiţi să piardă ziua de azi şi se rup de ziua de mîine.

De aceea, figura modelată, de Cremer — cu mîna ridicată în chip de legămînt — trebuie să exprime nu numai faptul că nu vom uita nimic şi nu vom dezarma pînă ce vinovaţii nu-şi vor primi pedeapsa cuvenită. Conţinutul contemporan al antifascismului serveşte construirii unui viitor mai demn de om.

BILANŢ PROVIZORIU

Într-o viitoare istorie a culturii noastre, un loc de seamă îl vor ocupa capitolele de analiză a influenţei exercitate de socialism, de marxism. Dispunem în acest sens de studii preliminare, în cuprinsul cărora autorii demonstrează convingător faptul că lucrările, revistele şi ziarele expresii ale dezvoltării mişcării muncitoreşti şi contribuind la această dezvoltare au constituit o parte inalienabilă a culturii maghiare din România, servind dezvoltării acesteia sub forma dezbaterii problemelor cardinale ale vieţii minoritare întotdeauna în contextul transformărilor democratice şi socialiste ale întregii ţări, ale lumii.

Încă nu s-a ajuns la întocmirea unei sinteze. Pînă atunci însă, extrem de binevenite sînt toate studiile de detaliu, toate micromonografiile, contribuţiile noi la istoria literaturii şi presei, toate scrierile memorialistice. În trecutul apropiat au apărut o serie de scrieri datorate foştilor militanţi ai mişcării muncitoreşti. Este un frumos şir de lucrări, care au beneficiat de patronajul entuziast al lui Jordáky Lajos, precum şi de valoroase exegeze datorate lui Csehi Gyula. Ceea ce, însă, ne pune pe gînduri, este faptul că alături de reprezentanţii aşa-numitei intelectualităţi muncitoreşti, nu s-au prea afirmat încă cu memorii mai consistente căr-

turari prezenţi, în perioada interbelică, în activitatea de răspîndire a ideilor socialismului ştiinţific.

Mă gîndesc şi la această carenţă, atunci cînd — bineînţeles, nu cu intenţia de a suplini lipsa constatată — aştern acum pe hîrtie cîte ceva despre entuziastul UTC-ist şi student marxist ce-am fost mai ieri. O veche dorinţă a mea este ca, întocmind un soi de *curriculum vitae* a evoluţiei mele spirituale, să trec în revistă în acest cadru modul în care m-am format din punctul de vedere al concepţiei ideologice, perioada în care s-a declanşat acest proces în cazul meu. De cîţiva ani îmi fac însemnări în acest scop, preparative la baza cărora se află un întreg şir de mobiluri. Motive de natură atît teoretic-morală, cît şi afectiv-practică mă îndemnau la o retrospectivă.

Voi menţiona cîteva dintre ele.

În ultimii ani am avut repetate prilejuri de a rememora evenimente din trecut în faţa unor tineri. Descriam înaintea lor mişcarea revoluţionară de tineret, epoca ei eroică, aducînd un omagiu martirilor. Le vorbeam despre tendinţele noastre ideologice, despre recepţionarea marxismului, deschizătoare de noi perspective. Nu aş putea spune că nu am trezit atenţie şi simpatie pentru aceste probleme. Mi-au fost puse şi o seamă de întrebări, vădind interesul real pentru o perioadă ce în ochii celor ce le formulau se identifică deja cu istoria. Au fost însă şi cazuri în care mi-a fost dat să constat că, deşi auditorii au recepţionat relatările despre visurile şi încercările înaintaşilor, acceptînd şi faptul că luptele şi jertfele lor au pregătit ziua de astăzi, considerau toată epoca drept un capitol încheiat sau, în cel mai bun caz, o epopee a părinţilor ce se pierde treptat în negura vremii. Sincer vorbind, după asemenea întîlniri am rămas oarecum cu un gust amar. Îmi puneam mereu întrebarea: cum aş putea să conving publicul de tineri despre implicaţia directă, şi în viaţa lor, a mesajului transmis de mine despre

trecut? Meditînd, mi-am dat seama că nu-mi voi atinge scopul, spusele mele nu vor fi recepţionate cu toată participarea de către cei de azi, decît dacă experienţa trecutului, interpretată însă corespunzător zilelor noastre, îi va ajuta să răspundă problemelor, dilemelor care se ridică în faţa lor în prezent. Cerinţa aceasta implică evocarea nu a unor eroi infailibili, ci a oamenilor în carne şi oase, care au muncit şi au luptat, care simţeau adeseori că au intrat în posesia adevărului, pentru ca după aceea să înceapă a avea îndoieli, care nu au biruit numai, dar mai sufereau şi înfrîngeri.

Astăzi se vorbeşte mult despre demitizare. Dacă cei ce o practică tind să înfăţişeze fenomenele şi personalităţile istorice în adevărul şi autenticitatea, deci în complexitatea lor contradictorie, cu părţile lor bune şi rele, atunci, evident, sîntem de acord cu ei. Într-adevăr, nu avem nevoie de legende derutante, de infailibili fără cusur. Tinerimea ultimelor decenii ale secolului al XX-lea, omul revoluţiei ştiinţifico-tehnice, al epocii de mari transformări sociale are pretenţia adevărului tot mai deplin, atît privitor la trecut, cît şi la evenimentele prezentului. Dacă însă destrămarea miturilor se face în ideea respingerii vieţii puse în slujba unui ideal, dacă în loc de a ne oferi adevărul vieţii despre eroi adevăraţi se dă curs cinismului, se justifică o corupţie neo-filistină a vieţii, fuga de răspunderea socială-morală, în acest caz ea poate degenera într-un factor distructiv al personalităţii. Îndoiala este un stimulent deosebit al cunoaşterii, al progresului social-moral. Dar acea coborîre de pe piedestal a eroilor care duce la „deziluzie" şi, în felul acesta, te face indiferent, micşorează receptivitatea intelectuală şi frînează efortul specific uman al autoformării.

Pe lîngă învăţămintele trase de pe urma acestei confruntări cu receptivitatea tinerilor de astăzi, am avut prilejul să remarc un întreg şir de fenomene şi analogii în urma lecturilor mele din ultimul timp (alese cu

bună ştiinţă) referitoare la trecutul apropiat al socialismului şi mişcării muncitoreşti, îndeosebi la etapa ale cărei documente zguduitoare erau menite să provoace un efect de purificare morală în sufletul tuturor revoluţionarilor adevăraţi, grevaţi — ca participanţi activi la frămîntările epocii — de răspunderi mai mici ori mai mari. Evident, nu este vorba despre simple impresii de lector, ci despre evaluarea riguroasă a înfăptuirii unui crez prin opinii, atitudini, scrieri, fapte. De fapt, despre efectuarea bilanţului personal al sensului unei vieţi. Acest imperativ lăuntric s-a manifestat cu deosebită acuitate, aş zice, într-un mod ineluctabil şi cu neputinţă de tărăgănat, atunci cînd, recitind multe dintre studiile, articolele, cărţile mele mai vechi, mă găseam confruntat cu unele idei proprii, rigide, de ieri-alaltăieri, cu judecăţi nedrepte ce le făcusem în trecut. Nu eram îndemnat, în acest elan de autorevizuire, de vreo tendinţă masochistă. Penibilul, dar inevitabilul act al autocriticii ideologico-morale era pentru mine inseparabil de rectificarea erorilor, de trezirea treptată din somnolenţa scolastică. Acest proces a coincis cu captarea mesajelor venite din partea lumii schimbătoare, cu autodepăşirea care însemna însăşi viaţa. Chiar şi în situaţia cînd această metamorfoză nu s-a încheiat (oare se va încheia vreodată, atîta vreme cît mai trăim?), pentru mine este limpede că *această autorevizuire a fost (şi rămîne) condiţia hotărîtoare şi indispensabilă a evoluţiei mele spiritual-morale, a integrităţii mele umane.* Ea constituie un criteriu al „fidelităţii" cu care sînt dator opţiunii mele de pe vremuri. Fidelitate, însă, nu numai faţă de atitudinea în care m-am angajat acum patru decenii, ci, mai ales, faţă de esenţa marxismului: caracterul său creator. (În timp ce scriu aceste rînduri, mi-a parvenit eseul lui Mihailo Marković despre etica sociologiei critice[1]. Profilul etic şi responsabilitatea sociologului sînt determinate în mod fundamental — după părerea lui Marković — de în-

clinaţia şi aptitudinea sa de a relua mereu analiza critică a valorilor şi rolurilor sale constituite prin forţa educaţiei şi a împrejurărilor. Influenţa educatorului depinde de forţa de convingere cu care este capabil să facă receptat — şi prin exemplul său propriu — de către discipoli faptul că schimbarea lumii este inseparabilă de propria noastră schimbare.)

Aruncînd o privire retrospectivă asupra acestei perioade, nu încape îndoială că ceea ce mă atrăgea era înainte de toate perspectiva schimbărilor radicale oferite de marxism, patosul înnoirii revoluţionare pe care o conţinea, atracţia intransigenţei critice caracteristice marxismului.

Întemeiat şi pe această sursă stimulatoare, consider astăzi că, în privinţa aspectelor fundamentale, noi gîndeam şi acţionam corespunzător imperativului vremii, intereselor poporului, ale generaţiei noastre, corespunzător progresului. Am făcut ceea ce trebuia într-adevăr să facem. Împreună cu tovarăşii mei, am ales calea care, ducînd prin depăşirea a numeroase conflicte şi impasuri, era într-adevăr în măsură să dea un sens vieţii noastre. Mulţi dintre noi am respins definitiv posibilităţile oferite de o carieră mic-burgheză sau burgheză, renegînd ordinea valorică dominantă, în vîrful căreia se etala reuşita materială — banul. În locul legilor de jungă ale relaţiei lui „homo homini lupus", am ales voluntar făgaşul luptei pentru eliberare socială şi naţională. Eram gata de orice sacrificiu. Sînt profund convins că, în aceste trăsături, respectivul model de etică şi-a păstrat în esenţă pînă astăzi valabilitatea şi actualitatea.

Dar, aşa cum spune Goethe, cenuşie este orice teorie, în schimb verde este pomul de aur al vieţii. Aşa fiind, să mi se îngăduie evocarea cîtorva momente din viaţa mea, rememorarea unor factori din afară şi lăuntrici, spre a fundamenta cele afirmate.

„Să scrii cronica anilor petrecuți la Oradea" — mă îndemna un prieten. Mă execut cu plăcere, de vreme ce eu însumi mi-am pus în gînd de mai mult timp să evoc începuturile orădene ale activității mele. *Genius loci* explică, în cazul acesta, într-adevăr, o serie de lucruri. În primii ani ai deceniului al patrulea, orașul mișcării *Holnap* (Ziua de mîine), legat de numele lui Ady, acest oraș atît de receptiv la manifestările de progres, se zbătea în strînsoarea crizei. Șomajul era în floare. Stagnarea economică și politica naționalistă a guvernelor burghezo-moșierești constituiau o dublă apăsare. În schimb, se accelerase orientarea spre stînga a păturilor mic-burgheze, intelectuale; un proces ce se alimenta și din sursa frumoaselor tradiții radical-revoluționare de aici. Bihorul și Oradea fuseseră dealtfel, încă din anii '20 o citadelă a mișcării muncitorești-revoluționare, a Partidului Comunist Român, a Blocului Oamenilor Muncii de la Orașe și Sate. Îmi aduc bine aminte cîtă forță ne transmitea lozinca Republicii Sfaturilor, „Proletari din toate țările, uniți-vă!", ale cărei litere șterse se profilau de fiecare dată după ploaie, sub zugrăveala udă a frontispiciului clădirii municipale. În aceeași clădire a primăriei (comună, dealtminteri, cu poliția și siguranța), sala festivă găzduia conferințele ținute sub auspiciile universității libere continuatoare a tradițiilor vechii Societăți de științe sociale și cenaclului Darwin. Cursurile erau organizate de foarte îndemînaticul Váradi József și de Szabó László, difuzor și al revistei *Korunk.* Aici l-am auzit pe Iuliu Deheleanu vorbind despre dialectică, pe Ernest Kahana dezbătînd relația — mult discutată și pe vremea aceea — dintre marxism, freudism și adlerianism. În tăcuta și prăfuita sală a bibliotecii municipale de alături, puteam consulta multe volume păstrate din vechea serie *Munkáskönyvtár* (Biblioteca muncitorului) purtînd pe coperți figura sugestivă a „omului cu ciocanul în mînă". Dacă nu mă înșel, aici mi-au căzut în mînă pentru întîia

oară lucrările lui Marx *Muncă salariată şi capital* şi *Salar, preţ, profit.* Dacă am recurs la contribuţia istoriei cărţii şi bibliotecii, mijloace speciale de cercetare a intelectualităţii, să mai amintesc aici că, spre marea mea mirare, am descoperit în biblioteca tatălui meu, simpatizant al mişcării muncitoreşti, un exemplar tăinuit din *Statul şi revoluţia* a lui Lenin, editat în limba maghiară în 1919, iar la un anticariat din localitate am dat peste seria bibliotecii *Secera şi ciocanul* din Moscova. Studenţii care frecventau universitatea la Paris, Berlin, Praga, Brno, Bucureşti şi Cluj aduceau pe furiş produse ale literaturii marxiste internaţionale, iar în oraş, deşi poziţiile de luptă deţinute de curentele progresiste la Academia de drept fuseseră deja nimicite, mulţi cărturari autentici — profesori, medici, avocaţi şi ziarişti — cultivau mai departe moştenirea lăsată de Somló Bódog, Ágoston Péter şi alţii. În redacţiile gazetelor *Napló* şi *Friss Újság* (mai ales în a doua jumătate a deceniului al patrulea, cînd eu începusem să colaborez la aceste gazete) mustea aerul pe care Ady, într-o poezie a sa, îl numea idee. În coloanele efemerelor periodice săptămînale şi lunare de stînga îşi găsea un viu ecou tot ceea ce în Europa şi în lumea întreagă se considera drept îndrăzneaţă experienţă avangardistă, înnoire ideologică cu scopul lărgirii orizontului. În uzine, în lăcaşurile modeste ale proletarilor de la periferii, la Căminul muncitoresc, în cabinete medicale şi birouri de avocatură din centrul oraşului, ori pe dealurile din jur şi la digurile Crişului, trăia, se strîngea în adunări ilegale Partidul Comunist Român, Uniunea Tineretului Comunist, Ajutorul Roşu, spre a organiza greve, demonstraţii, răspîndirea de foi volante şi alte acţiuni revoluţionare în rîndul oamenilor muncii, aşa cum, cu atîta autenticitate, o descrie Fazekas József în cartea sa *Őszinte számvetés* (Bilanţ sincer).

De cînd a apărut celebra lucrare a lui Florian Znaniecki despre ţăranii polonezi din Europa şi America, în cercetarea sociologică a diferitelor grupuri sociale şi-a făcut loc aşa-numita metodă biografică. Fără a considera rândurile de faţă drept o autobiografie întrutotul corespunzătoare unor asemenea cerinţe, sînt conştient de faptul că pot şi trebuie să întregesc imaginea mediului şi a ambianţei spirituale schiţate prin cîteva amintiri şi impresii din familie sau legate de prieteni, care au darul de a umple cu mai multă viaţă acest mediu. Aceasta, deoarece factorii determinanţi din afară dobîndesc valoare prin intermediul factorilor de ordin interior.

Într-unul din „ordinele sale de zi", Gaál Gábor evoca „prin intermediul constelaţiei strîngerilor de mînă" marile tradiţii ale literaturii maghiare din România, pe scriitorii care, dîndu-şi mîna prin timp, au fost înaintea noastră, pregătind apariţia acestei literaturi. În viaţa fiecăruia dintre noi, la fel şi în viaţa mea, poate fi demonstrat rolul unor asemenea strîngeri de mînă, chiar dacă ele nu întotdeauna se înlănţuiau în constelaţii.

Niciodată nu mi se va şterge din memorie o amintire din anii copilăriei: şed pe scaun alături de Eugen Rozvan, prieten apropiat al tatălui meu, în timp ce el vorbeşte cu înflăcărare. Ţin minte de cîte ori mi s-a interzis timp de zile întregi să intru în sufrageria cu perdelele trase, pentru ca mult mai tîrziu să aflu că, în asemenea ocazii, la noi stătea ascuns Rozvan. Acum ştiu şi că mîna cu care de atîtea ori îl mîngîia pe copilul ce odinioară fusesem a întîlnit mîna multor conducători ai mişcării muncitoreşti româneşti şi maghiare, printre care I. C. Frimu, Cristian Racovski, iar mai tîrziu Kun Béla şi Eugen Varga.

Înlănţuirile acestea se încrucişează adeseori într-un fel ciudat, purtătoare fiind ale unor influenţe variate, de multe ori contradictorii, ce se exercită asupra noas-

tră într-o epocă frămîntată. Se întîmplă ca noi înşine să ne dăm seama doar cu trecerea vremii de importanţa ce o au aceste influenţe. Aşa, de pildă, am aflat abia mai tîrziu că mîna care, în faţa tabernacolului din templul Sion a zăbovit cîteva clipe în semn de binecuvîntare deasupra capului copilului ce am fost, era mîna lui Kecskeméti Lipót, care va fi strîns cîndva dreapta prietenului său, Ady. Evident, degetele nu sînt înzestrate cu putere de iradiere spirituală; totuşi, mişcările inteligente, plastice pot da mai multă expresie ideilor. Simt astăzi că îi datorez mult — spiritualiceşte, moraliceşte — lui Kecskeméti, care ţinea ca numai prin intermediul limbii sale materne să transmită elevilor liceului ce-i purta numele austerele învăţaturi morale şi mesianismul înaripat al profeţilor din Vechiul Testament.

Dar, printre strîngerile de mînă din timpul tinereţii petrecute la Oradea, pe cea a lui Turnowsky Sándor o păstrez în memorie aducîndu-mi aminte că de pe atunci, din anii studenţiei, o ştiam: această mînă ce schiţa gesturi aprinse va fi întîlnit nu o dată mîna lui Jászi Oszkár, Braun Róbert, a celor mai de vază galileişti. Din păcate, sensul mai profund al legăturii simbolice l-am realizat abia atunci cînd figura lui Turnowsky trecuse definitiv în domeniul amintirilor, cînd nu mai aveam putinţa de a-l descoase în amănunt despre fondatorii primului laborator al sociologiei maghiare.

Iată, grosso modo, mediul meu orădean, în care am devenit marxist. În esenţă, aşa arăta — pe cît văd eu astăzi — ambianţa în care am devenit comunist, pentru ca în cursul formării mele — după expresia lui Kolakowski — să aibă loc şi transformarea „compoziţiei chimice" a personalităţii mele ce se contura treptat. Evident, Kolakowski nu are o atitudine pozitivă faţă de acest proces ce se petrece cu personalitatea unui comunist. Dar, am mai menţionat-o, re-

trospectiva mea poartă şi ea o amprentă critică. În acest caz am descoperit în momentele obiective şi subiective ale începuturilor orădene mai mulţi factori care au jucat mai tîrziu un anumit rol în concepţia, în atitudinea mea şi a celor de o seamă cu mine, şi aceasta nu numai în sensul trăsăturilor pozitive, ci şi al celor negative.

Găsesc însă că profesiunea noastră de credinţă din acel timp, revoluţionară, este valabilă, deşi sînt conştient că ea nu constituie nicidecum o excepţie de la legea transformării universale. Mă gîndesc nu numai la faptul că, aici şi acum, etica pe care o exprima ea îndeamnă la sarcini şi atitudine deosebite de acelea de atunci, conforme noilor împrejurări, ci şi la aceea că multe lucruri pe care le crezuserăm juste, şi în funcţie de care am şi acţionat, nu au rezistat timpului, mai mult chiar, nici măcar atunci nu slujeau cu adevărat scopurilor noastre.

O susţin şi în prezent, cu toată convingerea: o colectivitate hăituită, care duce o luptă pe viaţă şi pe moarte, poate supravieţui şi, mai cu seamă, izbîndi numai dacă membrii ei sînt legaţi printr-o disciplină de fier, dacă militanţii îşi subordonează interesele particulare celor ale colectivităţii, concepţiei acesteia. Această necesitate, aş zice, istorică nu poate atrage însă după sine o totală renunţare la opiniile divergente, critice, la autonomia personală. Această necesitate nu poate justifica fanatismul ce duce chiar la renunţare la propria persoană. Or, modificările survenite în compoziţia chimică a personalităţii noastre în formare — în numeroase cazuri, modificări quasi-ireversibile — au acţionat şi în asemenea direcţii inoportune.

Mişcarea revoluţionară — îndeosebi cea a tineretului — nu poate renunţa la un anumit romantism, la acea intensitate a dăruirii şi credinţei care este necesară pentru „asaltul imposibilului". Iată de ce pot

fi pînă astăzi mîndru de faptul că, din încredinţarea partidului, am aşezat o coroană pe mormîntul lui Ludovic Minszki, asasinat de siguranţa orădeană, măcar că acest gest, în fond sectar, riscant, avea în cel mai bun caz doar valoare simbolică, şi ea doar pentru puţinii care au putut afla de el.

Da, sectarismul. Cîte pagube a provocat, încă de pe atunci; cît de mult a durat, pînă ne-am dezbărat de efectele sale asupra evoluţiei noastre individuale! Fapt este că — într-o măsură mai mică ori mai mare — fenomenul însoţeşte mişcarea revoluţionară a ultimei jumătăţi de veac. Pe vremuri, Lenin a dezvăluit într-o critică radicală baza sa socială şi rădăcinile-i ideologice. Dacă însă, printre altele, ne gîndim la tendinţele unor grupuri ultra-radicale de astăzi, s-ar părea că nu fusese vorba doar de o boală oarecare a copilăriei...

Nu-mi propun, acum, o analiză de fond a sectarismului din acele vremuri, în sînul mişcării. Ştiu prea bine că o pondere considerabilă, în rîndul factorilor determinanţi, o avuseseră hotărîrile, dispoziţiile Comintern-ului în care se făceau aprecieri eronate asupra raportului de forţe şi perspectivelor internaţionale ale revoluţiei. Am căutat, doar „pentru uz casnic", şi am găsit, o explicaţie parţială (nu însă şi justificare) pentru sectarismul din mine. Engels, în *Războiul ţărănesc german,* motivează ascetismul propriu răscoalelor din Evul mediu. El arată că pătura socială cea mai de jos avea nevoie de această austeritate, întrucît, „Pentru a-şi dezvolta energia revoluţionară, pentru a-şi clarifica atitudinea ostilă faţă de toate celelalte elemente ale societăţii, pentru a se concentra ca clasă, ea trebuie să înceapă prin *a se desbăra de tot ceea ce ar mai putea-o face să se împace cu ordinea socială existentă..."*[2] Este adevărat, eu nu am intrat în mişcare venind din rîndul păturii de jos a societăţii, ci dintr-o familie de intelectuali care, pînă la înstăpînirea fascismului, trăia în

condiţii materiale modeste, dar relativ sigure. În principiu, mai aveam în faţă perspectiva unei cariere „burgheze". Aş fi putut pleca şi în străinătate, ca atîţia alţii din generaţia mea. Iată că, mutatis mutandis — cred —, din această cauză trebuia, cu fanatism sectar, să reneg cultura mea tradiţională, valorile democraţiei şi umanismului preţuite în mediul meu, pentru ca să pot evada din acest mediu, distrugînd barierele, poncifele care mă apăsau cu un balast mic-burghez, păşind în rîndurile luptătorilor eliberat de orice fel de reticenţe. Am plătit scump acest gest, cu toate că în perioada frontului popular m-am eliberat (temporar) de amintitele cătuşe spirituale. În acelaşi mod, şi în aceeaşi vreme, m-am eliberat, în parte, de acea insensibilitate, „duritate" — pe care de asemenea noi singuri ne-am impus-o — (aş califica-o drept un soi special de sectarism afectiv-etic), pe care Lunacearski, la timpul său, o eticheta drept „stare de mahmureală mic-burgheză" căutînd să o justifice (am impresia, în ciuda adevăratelor sale convingeri) ca fiind polul opus al „tînguirilor conştiinţei".

Hannah Arendt arată că fără memoria colectivă bine rodată a societăţilor şi a diferitelor popoare, progresul democraţiei este de neînchipuit. Memoria colectivităţilor (fixată şi prin mituri, monumente, documente), se compune la rîndul ei din memoria indivizilor. Dacă o ciudată amnezie ar lovi memoriile individuale bogate în experienţă concludentă, în impresii instructive, colectivitatea s-ar vedea confruntată cu perspective de viitor mult mai înguste. Nu există responsabilitate fără continuitatea personalităţii, iar aceasta din urmă se afirmă — sub aspectul discutat — prin intermediul memoriei. Responsabilitatea înseamnă, printre altele, şi, poate, în primul rînd, aducere aminte. De aceea, lipsa de memorie înseamnă, de foarte multe ori, iresponsabilitate. Iată de ce, şi sub impulsul exemplului generos al autobiografiei

lui Ernst Fischer (*Erinnerungen und Reflexionen,* 1969), trebuie să ne asumăm o răspundere globală pentru toate Eurile care am fost noi în diverse faze ale vieţii. Nu trebuie, aşadar, să uităm; şi să nu cedăm comodităţii ispitelor, sclerozei, cu atît mai puţin manipulărilor îndreptate spre slăbirea sau deconectarea memoriei noastre.

După Oradea, în evoluţia mea au avut rol definitoriu anii petrecuţi la Cluj, la universitate şi în cadrul mişcării. Acum voi aminti numai acele momente care au acţionat, într-un fel sau altul, asupra formării concepţiilor mele şi a eticii inseparabile de ele.

Nu fac parte dintre favorizaţii soartei care au avut prilejul unor călătorii de studii în străinătate ori au beneficiat de îndrumările unui Maestru. În fond, mi-am îmbogăţit cunoştinţele din domeniul marxismului ca un *self-made man,* folosindu-mă singur de toate posibilităţile. Astăzi, în condiţiile unei activităţi editoriale variate şi bine gîndite, ale atît de des pomenitei explozii informaţionale, ba chiar ale unei industrii informaţionale funcţionînd cu întreaga capacitate de producţie, este aproape inimaginabil cîtă energie, perseverenţă şi chiar curaj necesita procurarea literaturii marxiste. Eu nu mi-am cruţat timpul şi energia, mi-am asumat riscurile în acest scop. Mai întîi, m-am cufundat în lectura cărţilor apărute în cadrul editurilor marxiste ale Republicii de la Weimar, Litpol şi Malik Verlag; apoi, după instaurarea puterii hitleriste, urmară publicaţiile editorilor antifascişti emigranţi în Cehoslovacia, Franţa, Belgia. De mare ajutor mi-au fost cărţile de stînga, comuniste din Franţa, ediţiile din lucrările lui Marx, Engels şi Lenin apărute la *Editions sociales,* revistele *Clarté, Vendredi* şi altele. Biblioteca universitară poseda operele alese ale lui Marx şi Engels editate de Szabó Ervin, o parte din lucrările lor de tinereţe publicate sub îngrijirea lui Mehring; tot acolo, la secţia Periodice,

consultam ceea ce puteam găsi din publicistica progresistă a Europei. O misiune de nepreţuită valoare o îndeplinea în cercul nostru biblioteca de împrumut Libro aparţinînd soţilor Cheresteşiu, de sub tejgheaua căreia duceam în oraş explozibilul spiritual, creaţiile dătătoare de noi perspective şi speranţe ale tinerei literaturi sovietice. N-aş putea preciza care disciplină ştiinţifică, sociologia culturii, ori cea a literaturii, ar fi competentă să analizeze intensa legătură afectiv-ideologică între carte şi cititor pe care ne-o creau dificultăţile de procurare şi studiere a cărţilor; fapt este însă că această legătură constituia un stimulent foarte eficace în asimilarea lecturii noastre.

Dealtfel, trebuia să-mi duc viaţa destul de izolat, conform regulilor conspirative, întrucît locuinţa mea a găzduit mai multă vreme şapirograful organizaţiei studenţeşti ilegale. Mai eram, între timp, şi student, mai întîi în drept, apoi în filozofie, şi, deşi seminarul de sociologie condus de G. Em. Marica m-a întîmpinat prin discuţia asupra cărţii lui Buharin despre materialismul istoric, trebuie să recunosc că nu mi-am petrecut prea mult din timp în sălile Almei Mater. O ştiu de mult: am săvîrşit o ireparabilă necugetare atunci cînd, în numele respingerii globale a „ştiinţei burgheze", nu frecventam cu regularitate prelegerile unor savanţi şi gînditori de înaltă clasă ca D. D. Roşea, Nicolae Mărgineanu, Alexandru Roşca, Várkonyi Hildebrand, atunci cînd nu am pus accent suficient, în organică legătură cu studiul marxismului, pe cunoaşterea mult mai temeinică a filozofilor care au pregătit apariţia socialismului ştiinţific. Nu m-am orientat îndeajuns nici în sensul de a-mi da seama cine reprezintă progresul în viaţa ştiinţifică-filozofică postmarxistă.

Totuşi, această neparticipare la tot ce nu era marxist, socialist sau pur antifascist nu poate fi pusă numai pe seama atitudinii noastre dogmatice. Trebuie să vedem şi reversul medaliei. Nu trebuie uitat că la începutul şi

mijlocul deceniului al patrulea ideologia burgheză trecea printr-o criză profundă. Democratismul şi umanismul tradiţional s-au dovedit neputincioase în faţa ofensivei politice şi ideologice a reaicţiunii făţişe, a fascismului. Social-democraţia anchilozată, cu eşecurile sale istorice, nu trezea deloc dorinţa de a i te ataşa. În acea vreme, nu se dezvoltaseră încă, respectiv, la noi nici nu prea erau cunoscute curentele intelectuale (cum a post personalismul sau existenţialismul) care se situau pe poziţii critice faţă de capitalism, propovăduind diverse soluţii umaniste.

Ce mi-a mai fost dat să constat la universitate? Care era spiritul dominant înlăuntrul zidurilor ei? De pildă, sociologia era predată de C. Sudeţeanu, exponent al unui durkheimism interpretat în sens conservator. Profesorul de psihologie, Fl. Ştefănescu-Goangă, era un excelent organizator, însă în prelegerile sale profesa o psihologie atît de plată, behavioristă, încît, în loc să te atragă, mai degrabă te respingea. Catedra de filozofie era dominată de misticistul Marin Ştefănescu. Pe nici unul dintre ei nu-l puteam considera ca un adevărat magistru. Universitatea şi întreaga viaţă social-culturală ajungeau treptat, tot mai mult, în stăpînirea curentelor de dreapta, naţionaliste, fasciste, din ce în ce mai agresive. Ele mă afectau nu numai în calitatea mea de intelectual, ci în însăşi existenţa mea fizică.

Proaspăta mea cultură marxistă, în schimb, se forma sub egida unor autori ca Thalheimer, Wittfogel, Buharin, Lukács, Luppol, Deborin, Langevin, Prenant, Nizan, Politzer, Vermeil, Jeszenszky (Molnár) Erik şi alţii. Concepţia unora dintre ei încă nu era denaturată de dogmatism, iar alţii — pe vremea frontului popular — erau tocmai în curs de emancipare de sub influenţa lui. Dacă, nu de mult, Sartre constata că marxismul atrage elita intelectualităţii apusene precum Luna atrage apa mării, acest „magnet spiritual" putea fi sesizat de prin a doua jumătate a deceniului al patrulea. Să ne amintim

că este perioada în care marii oameni de cultură din Europa şi America, Romain Rolland, Thomas şi Heinrich Mann, Theodore Dreiser, John Dos Passos, Sinclair Lewis, Lion Feuchtwanger, Martin Andersen Nexö, Hemingway şi alţii au început să manifeste (fireşte, nu toţi în egală măsură) simpatie pentru socialism, care constituia pentru ei o pavăză a omeniei şi păcii împotriva barbariei fasciste. Cerul tinerei arte sovietice era luminat de nume ca al lui Gorki, Maiakovski, Esenin, Babel, Pasternak, Ehrenburg, Eisenstein, iar în lumea capitalistă creştea şi se consolida literatura propagatoare a emancipării clasei muncitoare, a tuturor celor ce muncesc, literatură ai cărei reprezentanţi, Barbusse, Aragon, Brecht, Renn, Silone, Nezval, Upton Sinclair, Steinbeck, József Attila, deveniseră plămăditori ai concepţiei noastre despre lume, ai atitudinii noastre faţă de viaţă. Ei ne dădeau putere în luptă, ne insuflau încredere în dreptatea cauzei noastre.

Frontul popular, cu spiritul său care ne făcea receptivi la tradiţiile naţionale şi general-umane, la valorile democratice-umaniste, spirit ce sesiza trăsăturile specifice, căuta diversele puncte de contact, a exercitat asupra noastră o influenţă binefăcătoare, încît îl consideram (mai degrabă instinctiv) ca fiind mai mult decît o simplă tactică. Această influenţă, care a dinamizat din nou în mine vechea cultură repudiată, s-a exercitat asupra mea într-un mediu favorabil, ceea ce a avut de asemenea un efect stimulator în direcţia receptării suflului nou al noilor vremuri.

Eliberat din sfera sarcinilor tehnice ale mişcării studenţeşti, am intrat în relaţii cu scriitorii muncitori din Cluj şi cu mişcarea culturală a Ateneului muncitoresc. Am întîlnit pe acei intelectuali muncitori care s-au ridicat înspre creaţie prin autoinstruire, dar fără a se rupe de clasa ale cărei interese le reprezentau. În cercul lui Nagy István, Asztalos István, Balla Károly, am avut prilejul de a cunoaşte nemijlocit lumea de „dincolo

de strada Fericirii", realităţile din mediul oamenilor muncii de la „Dermata", „Belgo-Româna". Pe de altă parte, datorită lui Jordáky Lajos am descoperit social-democraţia de stînga. Tezele pînă atunci abstracte ale sociologiei marxiste primiră aici, sub multe aspecte, un conţinut de viaţă concret. Aceste experienţe au consolidat şi mai mult convingerea mea că trebuie să evadăm cu toată hotărîrea din existenţa sectară care, în izolarea sa, prezenta deseori faptele într-o optică greşită. Trebuie să plecăm în primul rînd de la condiţiile mediului nostru înconjurător, să avem în vedere nevoile şi doleanţele poporului.

Această convingere a contribuit la începuturile activităţii mele în cadrul MADOSZ-ului. Nu era însă singurul motiv care mă îndemna în această direcţie; eram şi sub imboldul conştiinţei a ceea ce aş numi „determinism biografic", şi anume, a faptului că tradiţiile familiei mele tipic asimilante, limba maternă, cultura, lumea afectivă, mă leagă de naţionalitatea maghiară, iar internaţionalismul de care mă simt pătruns mă obligă să iau parte la lupta împotriva asupririi naţionale. Aceasta era totodată o opţiune, o decizie, căci „determinismul" amintit nu se manifesta uniform la toţi cei de aceeaşi categorie. Nu trebuie uitat că sectarismul implica un soi de impasibilitate anaţională, iar ciurul intoleranţei concepţiilor noastre lăsa să se rătăcească multe valori deosebite şi din domeniul culturii naţionale. Orientarea revoluţionari popular-naţională a MADOSZ-ului mi-a înlesnit însă emanciparea, şi sub acest aspect, de cîteva balasturi ale sectarismului ce şi-a imprimat pecetea pe trecutul meu apropiat. Totodată, am avut prilejul să mă regăsesc ca maghiar, aşa cum m-am format în mediul familial şi în şcoală (aceasta neînsemnînd, fireşte, nici o clipă, renegarea originii mele); acum, acest complex de experienţe s-a îmbogăţit cu ideea că popoarele din răsăritul Europei nu pot trăi unul fără celălalt, că este necesară o solidaritate a tuturor celor din bazinul

Dunării. Această lărgire a orizontului o datoram mai cu seamă lui Balogh Edgár; în mod curios, consecinţa a fost apropierea mea nu numai de mişcarea *Sarló* (Secera) şi apoi de scriitorii poporanişti, ci şi de sociografii rurali ai lui Dimitrie Gusti şi adepţii lor transilvăneni.

Înzestrat cu această pregătire şi avînd această tematică, mi-am făcut debutul în 1938 în paginile revistei *Korunk,* care însemna pe atunci şi pentru mine cel mai înalt for al marxismului în ţara noastră, for al orizontului mondial la nivelul timpului, iar din momentul apariţiei primului meu studiu, îmi dăruia sentimentul minunat şi stimulator al apartenenţei la un grandios laborator spiritual, la un excelent corp de colaboratori.

În cursul disputelor noastre, mult mai vii în ultima vreme, s-au făcut auzite şi păreri conform cărora analiza moştenirii perioadei interbelice nu a acordat un loc corespunzător culturii muncitoreşti, curentului marxist. Este evident că trebuie să atragem atenţia asupra tuturor elementelor de valoare în cadrul acestei moşteniri, pentru ca ea să-şi poată ocupa locul cuvenit în istoria culturii. Însă, pe lîngă opera de însemnătate istorico-literară a lui Nagy István şi Salamon Ernő, consider că cele cincisprezece volume anuale apărute în vechea serie a revistei *Korunk* reprezintă contribuţia cea mai de seamă a marxismului — care înmănunchea şi exprima tendinţele clasei muncitoare şi ale forţelor progresiste aliate cu ea — la dezvoltarea culturii maghiare din România.

Răsfoind studiile şi articolele mele mai vechi, trebuie să constat că, dacă, în esenţă, mă pot identifica şi în prezent cu cele publicate în seria veche a revistei *Korunk,* în schimb foarte puţine dintre cele scrise în perioada 1947—1957 îmi dau aceeaşi satisfacţie. Cum se explică

acest fapt? După cîte îmi dau seama, emanciparea ce s-a produs în timpul frontului popular a fost în multe privinţe doar relativă. Ea nu a însemnat — cel puţin la mine — *acea critică şi autorevizuire profundă, radicală,* fără de care nu ne putem elibera de dogmatism. Este adevărat, nu consideram frontul popular drept un simplu pas tactic, dar nu am realizat pe deplin că alţii îl consideră, poate, ca atare; de asemenea, nu am observat că, în mod paradoxal, desfăşurarea frontului popular nu a stăvilit regresul cercetărilor şi cugetării în spiritul marxismului creator. Desigur că, pentru a-mi da seama de toate acestea, ar fi trebuit să dispun şi de informaţii corespunzătoare. În anii dictaturii fasciste, în timpul războiului antisovietic nu aveam nici măcar posibilitatea de a ne fauri o imagine a situaţiei ce o avea în lume ideologia marxistă şi de a confrunta concepţia noastră cu realităţile date, precum şi cu rezultatele pe care le obţinuseră — extra muros — filozofia şi ştiinţele. (O sarcină, dealtfel, cu caracter permanent, care nu şi-a pierdut actualitatea nici în prezent, deşi multă vreme am rămas datori cu îndeplinirea ei.)

La drept vorbind, pe atunci nici nu simţeam nevoia unor asemenea confruntări. În lupta pe viaţă şi pe moarte cu teroarea fascistă, expus zi de zi tuturor primejdiilor, socoteam că numai solidaritatea, disciplina, dăruirea totală îţi poate insufla putere, că numai încrederea şi convingerea fără de margini în dreptatea cauzei noastre ne pot ajuta să înfruntăm încercările, să trecem peste eşecuri. Împrejurările n-au fost, într-adevăr, favorabile transformării acelei compoziţii chimice care — după cum constat acum — nu s-a modificat în elementele sale de bază nici în anii frontului popular. Nu am devenit un revoluţionar autonom, înzestrat cu viziune critică.

După eliberare, în lupta pentru putere, iar apoi, în faza de „Sturm und Drang" a construirii noii societăţi, mai cu seamă în anii războiului rece, dar şi mai tîrziu, ţineam prelegeri, redactam, scriam conform mentalităţii determinate de lupta ilegală, după vechile norme şi vechiul crez. Multă vreme am acceptat fără rezerve o ideologie referitoare la un model general valabil şi la o învăţătură infailibilă tratată în chip de monopol, decretînd adevăruri definitive. Să nu uităm că scăpasem din infern, din lagărele morţii şi, chiar sub imperiul atotputerniciei SS-iste, am putut simţi forţa rezistenţei conduse de comunişti, am putut beneficia de ajutorul ei salvator. Prăbuşirea fascismului, întreaga evoluţie istorică păreau să justifice întrutotul visurile şi profeţiile noastre. Abia mai tîrziu ne-am izbit de conflictele ce s-au produs între ideal şi realitate, între ritmul aşteptărilor şi cel al înfăptuirilor. Şi încă ceva. Nu trebuie să ignorăm nici aspectul psihic şi de conştiinţă care se manifestă în faptul că, odată ce m-am angajat faţă de o colectivitate, păstrarea identităţii de origine, a angajării — neumbrită de vreo critică şi îndoială — constituie o justificare a opţiunii mele anterioare şi totodată, un soi de autoapărare. Este evident că funcţionarea acestui mecanism nu era favorabilă examenului autocritic.

În acelaşi timp, factori noi, înainte vreme necunoscuţi, frînau formarea conştiinţei şi atitudinii corespunzătoare spiritului marxismului creator.

A trebuit să vină profunde zguduiri, crize lăuntrice, pentru ca — în condiţii interne mai favorabile — să se declanşeze procesul reînnoirii spirituale şi purificării morale. Chiar în asemenea condiţii, emanciparea mea efectivă de dogmatism s-a petrecut în mod inegal, cu multe sinuozităţi. „Compoziţia chimică" a personalităţii mele s-a transformat lent în direcţia indispensabilei

autonomii lăuntrice, a cărei condiţie şi totodată criteriu constă în acea atitudine critică necesară — în spiritul lui Marx — faţă de tot ce există. Şi, mai cu seamă, faţă de noi înşine, faţă de vechile noastre vederi. Experienţa mi-a demonstrat că numai această atitudine consecvent autocritică face cu putinţă să descoperim astăzi greşelile noastre de ieri, iar mîine să le sesizăm pe cele de azi.

POSTFAŢĂ

Scrierile inserate în acest volum se situează într-o zonă de interferenţă a cercetărilor asupra naţiunii şi naţionalităţii cu sociologia intelectualităţii şi etica. Ele prezintă o varietate de genuri şi tematică corespunzătoare sarcinilor ce le considerăm actuale în domeniul politicii noastre ştiinţifice şi culturale. În selecţia de faţă, grosul îl formează studii şi articole publicate în anii din urmă şi în care — revenind, printre altele, asupra unor aprecieri proprii mai vechi eronate — am căutat să abordez în spiritul marxismului creator, prin prisma unor rezultate ale sociologiei de astăzi, o serie de aspecte legate de convieţuirea între naţiunea română şi naţionalitatea maghiară din România, de cultura maghiară din patria noastră.

Impulsul pentru o asemenea opţiune l-au constituit împrejurările concrete, determinate, ale realităţii cotidiene. Predau cursuri de etică la Facultatea de istorie-filozofie a Universităţii Babeş-Bolyai, sînt zeci de ani de cînd îmi desfăşor activitatea în cadrul unor instituţii de cultură aparţinînd unei naţionalităţi. Am acumulat, astfel, din plin, material documentar. Cercetarea cu ajutorul sociologiei marxiste contemporane a problemei naţionalităţii, cu specială privire asupra rolului şi responsabilităţii morale ale cărturarilor, constituie astfel o sferă tematică în care comanda socială se întîlneşte cu

motivaţia de natură personală. Realizarea unei asemenea sinteze nu este, fireşte, o posibilitate care să fie apanajul unei singure persoane. Prin conştientizarea acestei posibilităţi, şi alţii pot să şi-o aleagă ca menire.

Interesul ştiinţific faţă de naţiune şi naţionalitate nu este, desigur, nici chiar în ultimele decenii ale secolului XX, o chestiune de provincialism. O trăsătură specifică dezvoltării societăţii contemporane este aceea că jocul tendinţelor care acţionează în sensul amplelor interdependenţe şi influenţe reciproce economice şi culturale nu a eliminat rolul formelor de viaţă şi al suveranităţii naţiunilor. Dimpotrivă, sociologia modernă nu eludează deloc analiza relaţiilor între naţiuni, a trăsăturilor specifice pe care le au grupurile etnice, a conflictelor ce se pot isca între asemenea grupuri. Că această ramură a sociologiei politice înregistrează un avînt, o dovedesc datele cuprinse în manuale şi enciclopedii, rapoartele susţinute la congrese internaţionale.

Sînt încredinţat că analiza unităţii între poporul român şi naţionalităţile conlocuitoare, dezvăluirea şi în acest domeniu a dialecticii între particular şi general, constituie o iniţiativă care, în afară de un beneficiu practic în cel mai bun înţeles al cuvîntului, este prin excelenţă adecvată a-i integra pe cei dedicaţi ei în circuitul spiritual al ţării şi al întregii lumi. Atare orientare exclude închistarea sociologului într-o anume rezervaţie etnografică, în cercul închis al fenomenelor anacronice aparţinînd unei zone periferice exotice, fenomene sortite curînd pieirii; dimpotrivă, ea creează zone de contact cu cele mai actuale teme şi metode.

Astfel concepute aceste cercetări, apare indispensabilă necesitatea de a se studia în mod aprofundat politica Partidului Comunist Român în problema naţiunii şi naţionalităţii; nu ne putem lipsi de cunoaşterea temeinică a documentelor de partid elaborate în acest domeniu.

Întotdeauna, ideea unității și frăției între toți oamenii muncii a constituit una din marile valori ale ideologiei P.C.R. De la primele începuturi, ea făcea parte în mod organic din politica partidului dusă pentru rezolvarea problemei naționale. Această idee — care, dealtfel, își trage seva și din multiseculara tradiție de luptă comună pentru libertate desfășurată de poporul român și naționalitățile conlocuitoare de pe teritoriul patriei — trebuie socotită una dintre forțele motrice de mare însemnătate ale societății noastre în construcția socialistă.

Trăsătura caracteristică a politicii partidului în problema națiunii și naționalității — la fel ca în celelalte domenii ale politicii sale — o constituie nu numai continuitatea, ci și tendința de a-și îmbogăți activitatea cu elemente noi, corespunzătoare necesităților dezvoltării sociale, sau, dacă viața o cere, de a opera modificările ce se impun. În diferitele etape ale înfăptuirii noii orînduiri, în contextul eforturilor întreprinse pentru traducerea în fapt a *sarcinii fundamentale* aflate la ordinea zilei, elementele cu caracter permanent ale politicii de partid — printre ele, principiile și măsurile practice de soluționare a problemei națiunii și naționalității — își schimbă necontenit greutatea specifică, rolul. Această unitate între continuitate și discontinuitate este expresia uneia din manifestările specifice ale relației dintre dialectica obiectivă și subiectivă. Tocmai această confruntare consecventă și critică între teorie și realitate este cea care asigură evitarea oricărui mod doctrinar, străin de viață, de a concepe lucrurile; în același timp, ea ne ferește de primejdia unui practicism îngust.

Partidul Comunist Român a analizat întotdeauna problema națiunii și naționalității în plin context al luptei pentru transformarea țării în sens democratic-socialist. El a elaborat metodele practice ale politicii sale naționale în organică legătură cu cerințele acestei lupte. În deplin acord cu această tradiție de peste o jumătate

de veac, documentele de partid apărute în ultima vreme se referă la problema în cauză, dezbătînd-o în optica construcţiei societăţii socialiste multilateral dezvoltate, în mod analitic şi, totodată, prospectînd sarcinile de viitor. Ele subliniază şi faptul că, în procesul perfecţionării relaţiilor sociale şi a cadrului organizatoric-instituţional, în cursul aprofundării continue a democratismului, este imperios necesară neîncetata consolidare a unităţii şi frăţiei între naţiunea română şi naţionalităţile conlocuitoare.

În concepţia sa asupra societăţii socialiste multilateral dezvoltate, partidul ţine seamă în cel mai înalt grad de nevoia de a se urmări cu neslăbită atenţie toate procesele sociale, fiecare latură şi aspect al acestor procese. Partidul şi-a propus cu consecvenţă obiectivul de a se îngriji atît de dezvoltarea forţelor de producţie, cît şi de modelarea raporturilor de producţie în sensul optimizării şi umanizării lor; de asemenea, el a ţinut cont de faptul că nu poate ignora necesitatea modernizării suprastructurii, a diverselor forme ale conştiinţei sociale. Societatea socialistă multilateral dezvoltată presupune şi impune, prin definiţie, un nivel ridicat al conştiinţei socialiste, aplicarea consecventă a principiilor unei noi etici şi echităţi. Desigur că din perspectivele şi realităţile acestei societăţi nu pot lipsi nici condiţiile obiective şi subiective care determină apariţia şi dezvoltarea personalităţii libere, multilateral dezvoltate.

Învăţămintele construcţiei socialiste demonstrează că înfăptuirea noii societăţi nu se limitează la cucerirea puterii, la dezvoltarea industriei şi a tehnicii. Eforturile depuse pentru atingerea unui nivel de viaţă cît mai apropiat de acela demn de omul zilelor noastre şi al zilei de mîine nu pot duce la transformarea goanei după bunuri materiale în scop în sine; superioritatea ideală a socialismului poate fi dovedită numai prin crearea de relaţii sociale şi raporturi umane plămădite sub semnul umanismului socialist. În această categorie intră şi relaţiile interetnice, marcate prin valorile ega-

lităţii în drepturi, prieteniei şi frăţiei. Încetăţenirea şi continua lor dezvoltare au darul de a contribui în mare măsură la creşterea forţei de atracţie a socialismului. Modelul omului nou, conturat ca forţă stimulatoare în programul partidului, îl proiectează în faţa noastră pe cetăţeanul cu pregătire profesională adusă la zi, bine informat, cult, de înaltă moralitate, activ din punct de vedere social, care îşi descoperă rostul vieţii în munca creatoare, orientată spre marile valori progresiste, angajată în spiritul idealurilor formulate de filozofia şi etica marxistă, în bucuriile şi frumuseţile umane autentice. Nimic mai străin acestui om decît indiferenţa anaţională, lipsită de patriotism. În schimb, printre trăsăturile caracteristice ale profilului său moral se numără lupta consecventă împotriva oricărei manifestări a urii rasiale, naţionalismului, şovinismului. Etica comunistului, a omului nou necesită cel mai înalt grad de răspundere pentru problemele cardinale ale naţiunii, naţionalităţii, patriei. Ea ne îndeamnă ca în oricare domeniu al vieţii să ne manifestăm ca promotori ai înţelegerii şi apropierii între popoare. Iată în ce fel patriotismul, atitudinea de angajare faţă de propria naţiune şi naţionalitate, în înţelesul nou pe care îl au ele, îşi găsesc calea integrării în etica umanismului universal.

*

Politica P.C.R. în problema naţiunii îşi are rădăcinile în ideologia marxistă, fiind inseparabilă de tendinţa de a aplica principiile şi punctele de vedere generale, formulate de clasici, la condiţiile istorice, demografice, sociale şi culturale specifice ale ţării noastre. În acelaşi timp, partidul a dezvoltat mai departe, şi sub acest aspect, cele mai frumoase tradiţii ale mişcării democratice-socialiste din România. Aceia care promovaseră pe vremuri această moştenire şi-au dat seama de faptul, că numai concepută în strînsă şi organică interdepen-

dență cauza eliberării naționale și sociale poate duce la izbîndă. Ei erau conștienți de adevărul că națiunea și patria alcătuiesc cadrul istoriceşte necesar, nedepășit încă, al existenței popoarelor și al luptei lor pentru un viitor mai omenesc. Nu se îndoiau asupra faptului că eliberarea proletariatului, a tuturor oamenilor muncii exploatați și asupriți poate fi înfăptuită numai sub semnul solidarității popoarelor și al colaborării între ele, respectîndu-se dreptul fiecărui popor de a-și hotărî liber destinul. Printre meritele lor istorice nepieritoare se numără demascarea naționalismului burghez, a lozincăriei patriotarde cultivate și difuzate de ideologii claselor stăpînitoare. Vechii socialiști din România recunoșteau faptul că mișcarea națională a românilor din Transilvania este pe deplin îndreptățită din punct de vedere istoric, acordînd întregul lor sprijin luptei împotriva cercurilor conducătoare ale monarhiei austro-ungare. Socialiștii din vechea Românie au dat glas solidarității cu cei oprimați și, totodată, au creat raporturi de colaborare cu forțele progresiste, socialiste române și maghiare de dincolo de Carpați. Întemeiați pe analiza factorilor social-istorici determinanți ai dezvoltării națiunii române, ei au luat atitudine în favoarea înfăptuirii unității naționale. În concepția socialiștilor din România, realizarea statului național unitar era de natură a crea condiții propice progresului social. Credincioși acestei concepții, ei legau cauza unirii de revendicările reformelor economico-politice, de lupta pentru lărgirea libertăților sociale și naționale pe seama maselor populare.

Dacă vrem să definim trăsăturile fundamentale ale programului P.C.R. În problema națională, trebuie, mai întîi de toate, să relevăm faptul că programul a postulat *corelația indestructibilă* între soluționarea problemei națiunii și naționalităților pe de o parte și înfăptuirea unei orînduiri libere de exploatare și de orice fel de asuprire, pe de alta. În strategia partidului, pro-

blema națională constituie o parte integrantă a problemei sociale generale. Proiectul general de program prezentat congresului de constituire a partidului arată: „Proletariatul din România consideră că soluționarea definitivă a problemei naționale se va înfăptui prin transformarea orînduirii sociale." În schimb, în elaborarea concretă a politicii naționale, partidul a trebuit să-și fixeze ca punct de plecare faptul demografic că, pe teritoriul țării, numeroase naționalități trăiesc de veacuri întregi împreună cu poporul român care formează marea majoritate a populației țării. Datorită acestui fapt, lupta declanșată în cadrul statului național unitar pentru transformări în sens democratic-socialist, cerute de procesul istoric, este inseparabilă de înfăptuirea unității maselor de oameni ai muncii, fără deosebire de naționalitate. Ea nu poate fi despărțită de asigurarea egalității depline în drepturi a minorităților naționale. Din momentul creării sale, P.C.R. și-a dat seama de interdependența ce există între asuprirea socială și cea națională. De aceea, el a socotit întotdeauna și în toate împrejurările drept sarcină centrală a sa de a se ridica la luptă împotriva politicii regimului burghezo-moșieresc de oprimare a minorităților naționale.

Odată cu creșterea primejdiei fasciste și a unui nou război, partidul și-a intensificat într-o însemnată măsură eforturile de creare a unei largi concentrări antifasciste-patriotice, pentru a uni într-un front comun forțele democratice, progresiste, în interesul apărării independenței, suveranității, unității țării noastre, a libertăților și drepturilor pe care le aveau masele. Prin inițiative pline de elasticitate, lipsite de sectarism, partidul a adresat propuneri de colaborare diferitelor partide democratice. El a inițiat înființarea a noi organizații de masă, printre care un rol de mare însemnătate se acorda organizațiilor naționalităților conlocuitoare și cu deosebire Uniunii Oamenilor Muncii Maghiari. Această orga-

nizaţie cu larg caracter popular, născută din sînul aşanumitei Opoziţii din cadrul Partidului Maghiar şi activînd sub conducerea partidului, şi-a propus (conform programului formulat în anul 1934) să lupte împotriva fascismului sub orice formă s-ar manifesta, pentru restabilirea drepturilor şi libertăţilor democratice, pentru libera folosire a limbii materne, pentru reangajarea muncitorilor şi altor salariaţi concediaţi în urma discriminării naţionale. MADOSz-ul a stabilit strînse relaţii de colaborare cu Frontul Plugarilor, cu celelalte organizaţii democratice, angrenîndu-se cu toată dăruirea în activitatea frontului popular antifascist iniţiat de P.C.R. Manifestări de remarcabilă însemnătate ale activităţii organizaţiei pot fi considerate răscoala ciangăilor din Valea Ghimeşului (1934), contribuţia adusă la succesul forţelor democratice în alegerile parţiale din judeţul Hunedoara (1936) şi organizarea întîlnirii de la Tîrgu-Mureş (1937). În organele lor de presă: *Falvak-Népe* (Poporul satelor), *Népakarat* (Voinţa poporului), *Székelyföldi Népakarat* (Voinţa poporului din Secuime), *Székelyföldi Néplap* (Gazeta populară din Secuime), *Új Szó* (Cuvîntul nou), *Erdélyi Magyar Szó* (Cuvîntul maghiar din Transilvania), oamenii muncii fizice şi intelectuale din rîndul naţionalităţii maghiare, grupaţi în MADOSz, au dat expresie voinţei lor ca — în frăţească unire cu poporul român — să bareze calea iredentismului şi revizionismului maghiar sprijinit de fascismul german şi italian.

P.C.R. şi-a ridicat glasul împotriva dictatului de la Viena, asumîndu-şi conducerea acţiunilor de protest declanşate în toată ţara, acţiuni în care, cu toată hotărîrea, s-a încadrat şi MADOSz-ul.

*

Odată cu victoria insurecţiei armate de la 23 august 1944 (act în a cărui pregătire şi-a avut rolul şi orga-

nizaţia MADOSz), o dată cu eliberarea ţării, *a început o nouă etapă* şi în lupta pentru rezolvarea problemei naţionale. În vîltoarea revoluţiei populare, prin încheierea unităţii clasei muncitoare şi a alianţei sale cu ceilalţi oameni ai muncii, au apărut treptat condiţiile economice, politice şi juridice ale soluţionării acestei probleme. Credincios concepţiei sale, partidul a considerat problema naţională ca parte integrantă a amplei metamorfoze sociale. Dacă, în prima fază a revoluţiei, cucerirea egalităţii în drepturi a naţionalităţilor conlocuitoare, desfiinţarea oricărei forme de asuprire şi discriminare naţională, erau părţi constitutive ale desăvîrşirii revoluţiei burghezo-democratice şi ale trecerii la revoluţia socialistă, în schimb în cea de a doua fază, în mersul ascendent al revoluţiei socialiste, iar mai tîrziu în cursul construirii societăţii socialiste, lupta dusă de masele populare sub conducerea partidului, pe de o parte a lichidat bazele politice şi economice ale regimului burghez de asuprire naţională, iar pe de alta a creat raporturi de forţe şi condiţii economico-sociale indispensabile asigurării deplinei egalităţi în drepturi a naţionalităţilor şi liberei lor dezvoltări.

Prin instaurarea la cîrma ţării a guvernului Groza, politica deplinei egalităţi în drepturi *a devenit o politică de stat.* Documentele P.C.R. din acea vreme au luat atitudine din nou, cu toată fermitatea, atît împotriva şovinismului la care aţîţau exploatatorii români răsturnaţi de la putere, cît şi a izolării naţionaliste şi revizionismului, răspîndite de fostele cercuri conducătoare maghiare, definind ambele atitudini drept cele două feţe ale politicii reacţiunii de uneltire împotriva democraţiei. Înfăptuirea reformei agrare, democratizarea aparatului de stat, reconstrucţia economiei naţionale, desfăşurarea revoluţiei culturale, cucerirea puterii, naţionalizarea principalelor mijloace de producţie constituie momente de însemnătate istorică ale transformărilor revoluţionare. Masele aparţinînd naţionalităţilor au contribuit şi ele

în însemnată măsură la înfăptuirea lor, iar prin consecinţele acestor momente, frăţia şi unitatea între poporul român şi naţionalităţile conlocuitoare a fost îmbogăţită cu noi elemente.

După cum reiese şi din această corelaţie, soluţionarea problemei naţionale este, pe de o parte, una din cele mai de seamă urmări ale revoluţiei socialiste, respectiv ale construirii noii orînduiri, iar pe de alta, ea constituie totodată o condiţie indispensabilă a înaintării, a închegării unei colectivităţi cu adevărat umane, pe drumul spre o civilizaţie superioară. Aceste două aspecte, aflate în interdependenţă dialectică, definesc procesul care, fireşte, nu a fost, nici nu putea fi, lipsit de greşeli şi contradicţii, dar a dus la formarea structurii actuale a ţării noastre.

Dacă proprietatea socialistă constituie temeiul economic al rezultatelor obţinute în domeniul rezolvării problemei naţionale, constituţia Republicii Socialiste România (1965) conţine cea mai înaltă consfinţire juridică a acestor rezultate. După cum se arată în Constituţie, puterea de stat aparţine poporului, stăpîn pe propria-i soartă. În această formulare, categoria de popor implică poporul muncitor al întregii ţări, fără deosebire de naţionalitate. Aşadar, textul constituţiei nu se referă la o anume comunitate etnică; or, structura etnică a societăţii noastre cuprinde naţiunea socialistă română şi naţionalităţile socialiste conlocuitoare. Existenţa ambelor categorii este determinată de factori economici, sociali şi politici identici. Ele sînt legate prin scopuri şi idealuri identice, comune, iar prietenia, frăţia şi patriotismul socialist fac parte dintre trăsăturile caracteristice ale eticii lor. Transformarea naţiunii române şi, respectiv, a naţionalităţilor conlocuitoare în cursul revoluţiei socialiste, al construirii socialismului, trebuie concepute ca procese care se condiţionează şi se influenţează reciproc. Înflorirea naţiunii socialiste române este inseparabilă de dezvoltarea naţionalităţilor sub toate aspec-

tele existenţei şi conştiinţei; la fel, avîntul economic, social şi cultural al naţionalităţilor conlocuitoare se poate desfăşura numai în condiţiile stimulatoare ale unităţii între toţi locuitorii ţării.

Credincios concepţiei sale marxist-leniniste şi realismului care îl caracterizează, partidul a fost pe deplin conştient de faptul că egalitatea juridică efectivă reclamă, înainte de toate, o fundamentare materială temeinică, chezăşie a posibilităţii într-adevăr egale ca fiecare om al muncii, fără deosebire de naţionalitate, să-şi desfăşoare liber capacităţile creatoare, să beneficieze de rezultatele economiei naţionale, în scopul de a-şi ridica nivelul material şi cultural. Iată de ce partidul pune un mare accent pe dezvoltarea proporţională şi raţională a forţelor de producţie, pe modernizarea fiecărei zone a ţării în cursul industrializării socialiste, pe lichidarea inegalităţilor, a rămînerilor în urmă datorate evoluţiei istorice.

Egalitatea în drepturi înseamnă participare în toate domeniile vieţii sociale, înseamnă făurirea de condiţii propice care să fie un impuls pentru cei ce muncesc — fără deosebire de naţionalitate —, de a lua parte la activitatea economică, politică şi culturală, de a-şi exprima părerile, de a adresa critici şi a face propuneri pentru rezolvarea problemelor ţării sau ale existenţei lor personale. În procesul de adîncire a democratismului socialist, creşte participarea activă a maselor la conducerea producţiei, a culturii, la diverse nivele ale vieţii de partid şi de stat. Se intensifică angajarea şi responsabilitatea lor şi, potrivit cu aceasta, se îmbogăţeşte şi personalitatea lor.

Asigurarea unei participări tot mai intense a oamenilor muncii aparţinînd naţionalităţilor conlocuitoare este un criteriu hotărîtor al democratismului din ce în ce mai profund al societăţii noastre. Înfiinţarea consiliilor centrale şi judeţene ale oamenilor muncii de naţionalitate maghiară şi germană, precum şi a consiliilor

judeţene ale oamenilor muncii de naţionalitate sîrbă şi ucraineană trebuie apreciate în lumina acestor puncte de vedere.

*

Programul partidului adoptat la Congresul al XI-lea cuprinde constatări de mare importanţă referitor la relaţia dintre socialism şi naţiune, precum şi la problema naţionalităţii. Întrucît programul are caracterul unui document fundamental, care va exercita cu certitudine o înrîurire substanţială asupra viitorului ţării pe drumul înaintării spre societatea socialistă multilateral dezvoltată şi spre comunism, tezele pe care le cuprinde prezintă o deosebit de mare însemnătate atît din punct de vedere teoretic, cît şi practic.

Sub semnul unităţii dialectice dintre sarcinile naţionale şi internaţionale, programul înfăţişează cu claritate şi concizie relaţia indestructibilă existentă, pe de o parte, între rolul naţiunii şi al statului naţional — rol care nu se va diminua nici în viitor —, iar pe de alta, între solidaritatea şi colaborarea ţărilor socialiste. Cele două fenomene, cele două procese nu se exclud, ci, dimpotrivă, se condiţionează reciproc. „Partidul Comunist Român — subliniază acest document fundamental — porneşte de la faptul că atît în perioada construcţiei socialiste, cît şi în societatea comunistă, pentru multă vreme, naţiunea şi statul naţional au de jucat un rol de mare însemnătate. În această perioadă istorică de dezvoltare a societăţii omeneşti pe o treaptă superioară, întărirea naţiunii şi a statelor naţionale independente constituie o necesitate logică, obiectivă; acesta este un factor primordial al făuririi cu succes a socialismului şi comunismului. Totodată, aceasta va trebui să ducă la realizarea unei colaborări largi pe baze democratice şi la apropierea treptată între naţiuni." În virtutea cerinţei realismului istoric şi a prospectării realiste a viitorului, pro-

gramul ne atrage atenţia să ne ferim de a forţa în orice chip procesul dialectic de apropiere între naţiuni. El subliniază că raporturile principale bazate pe deplina egalitate în drepturi, respect şi stimă reciprocă sînt indispensabile în relaţiile dintre naţiuni.

Nu este greu să ne dăm seama că această analiză şi prognoză — elaborate în spiritul marxismului creator — generalizează în mod veridic experienţa specifică a construcţiei socialiste din ţara noastră, faptele şi tendinţele palpabile ale transformărilor epocale care au loc în viaţa omenirii contemporane. Caracterul veridic, valoarea ştiinţifică a analizei şi a schiţei dezvoltării viitoare sînt factori de chezăşie a politicii partidului şi statului nostru în mişcarea comunistă şi muncitorească internaţională, în reţeaua atît de complexă a relaţiilor interstatale. Aceste trăsături au făcut ca, pe planul respectiv, partidul şi statul nostru să-şi cîştige simpatia forţelor progresiste şi democratice din toată lumea.

Analiza situaţiei existente şi a schimbărilor previzibile duce la precizarea unor sarcini. Pe baza celei dintîi, programul stabileşte obligativitatea pentru comunişti de a lupta atît împotriva naţionalismului îngust, a politicii de izolaţionism naţional, cît şi împotriva cosmopolitismului, a hegemonismului şi a şovinismului de mare putere, împotriva subaprecierii rolului naţiunii şi statului naţional.

În ceea ce priveşte originea problemei naţionalităţii, precum şi evoluţia ei previzibilă, programul partidului — în spiritul realist menţionat — arată că problema a apărut concomitent cu formarea statelor naţionale independente, ca urmare a faptului că în cadrul acestor state trăia, în număr mai mare sau mai mic, populaţie de alte naţionalităţi. Urmează — sub semnul respectului pentru faptele demografice — concluzia principială: „Naţionalităţile vor continua să existe timp îndelungat, atît în perioada edificării socialiste, cît şi în aceea a construcţiei comuniste, ceea ce va necesita o preocu-

pare continuă pentru asigurarea deplinei egalităţi în drepturi şi a condiţiilor de afirmare nestingherită a fiecărei naţionalităţi, fără nici o deosebire."

După cum se vede, acest document de bază al partidului stabileşte o paralelă, o analogie strînsă între trăsăturile caracteristice ale naţiunii şi naţionalităţii, între soarta lor în viitorul apropiat şi mai îndepărtat. Această paralelă, această strînsă analogie se bazează pe concepţia marxistă conform căreia naţionalitatea este o colectivitate etnico-istorică cu criterii definitorii asemănătoare celor ale naţiunii. Existenţa ambelor colectivităţi este determinată de factori economici, sociali şi politici identici; ele sînt legate prin scopul unic al făuririi şi dezvoltării noii orînduiri sociale, al înfloririi patriei comune, iar trăsătura comună a profilului lor politico-moral o constituie patriotismul şi internaţionalismul. Naţionalitatea este, din punct de vedere numeric, o minoritate faţă de naţiune, care formează majoritatea populaţiei ţării; membrii ei sînt legaţi prin limba şi cultura lor comună, precum şi prin conştiinţa comunităţii, voinţa de a-şi păstra şi dezvolta identitatea colectivă. Transformarea bazei economice, a compoziţiei sociale şi a profilului politico-ideologic ale poporului român şi naţionalităţilor conlocuitoare în cursul revoluţiei şi al construirii socialismului este un proces caracterizat prin condiţionare reciprocă şi interdependenţă.

După cum o demonstrează şi această caracterizare, traiectoria pe care o parcurg naţiunea şi naţionalitatea poate fi trasată numai în cadrul sistemului de relaţii al legităţilor şi proceselor ce definesc întreaga societate. Orice fel de pronostic care nu ţine seamă de tendinţele ce acţionează asupra dezvoltării societăţii socialiste se va dovedi iluzoriu şi în problema naţiunii şi naţionalităţii. Iată de ce trebuie să ţinem seama de perspectiva dispariţiei claselor sociale, de apropierea între munca fizică şi intelectuală, între sat şi oraş, de toţi factorii stimulatori ai omogenizării societăţii. Dezvoltarea socie-

tăţii socialiste trebuie să ducă la dispariţia treptată a liniilor de demarcaţie între clasele şi păturile sociale, iar această metamorfoză nu poate să nu-şi facă simţit efectul asupra condiţiilor de muncă şi viaţă, a vieţii publice şi a conştiinţei omului nou. Pe baza dezvoltării generale a relaţiilor de producţie socialiste, în mersul continuei lor perfecţionări, se dezvoltă un nou tip de diviziune a activităţilor. Relaţia între sarcinile de conducere şi execuţie se modifică printr-o activitate conştientă de făurire a societăţii, conform cerinţelor structurii date a rolurilor şi statutelor, adîncirii procesului de democratizare, intensificării gradului participării. Poporul muncitor unitar al societăţii comuniste îşi va face apariţia în condiţiile reînnoirii sociale strîns împletite cu revoluţia ştiinţifico-tehnică ce presupune şi eliberează munca creatoare, în coordonatele unei practici care este proprie calităţii de om.

Viitorul naţiunii şi al naţionalităţilor conlocuitoare se plămădeşte în condiţiile determinate de acţiunea acestor trenduri. Realizarea lor necesită şi va solicita totdeauna iniţiativa şi practica creatoare a omului.

NOTE

Autocunoaştere — ieri şi azi

1. Gaál Gábor: *A magyarságtudományi kísérletek bírálatához.* Korunk, 1935, 846—854.
2. Mikó Imre: *Az erdélyi falu és a nemzetiségi kérdés.* Kolozsvár, 1932. Bevezetés (Introducere).
3. Gaál Gábor: Válogatott írások. Bukarest, 1964. I. 610.
4. Jancsó Elemér: *Az erdélyi magyarság életsorsa nevelésügyének tükrében.* Budapest, 1935. *77.*
5. Szabó T. Attila: *A transylván magyar társadalimkutatás,* Kolozsvár, 1938, 12—14.
6. Balogh Edgár: *Uj magyar rendiség szószólói Transsylvániában.* Korunk, 1936. 284.
7. Gáll Ernő; *Sociologia burgheză din România.* Buc., 1963. *272—275.*
8. Op. cit. 4—12, 23—26.
9. Jancsó Béla: *Gusti professzor és tanítványainak falumunkája.* Erdélyi Fiatalok 1933. nr. din vară.
10. Németh László: *A minőség forradalma.* Budapest. V—VI, 1943. 349.
11. Asztalos Miklós: *A kisebbségi történetírás feladatai és módszerei.* Magyar Kisebbség 1929/5—7.
12. Sulyok István: *A kisebbségi kérdés szociológiai oldala.* Kolozsvár, 1931.
13. *Op. cit.* 9.
14. Bányai Imre: A. D. Gusti-féle román szociológiai iskola. Korunk, 1936.

Naţiune şi naţionalitate în optică sociologică

1. Jan Szczepanski: *A szociológia alapjai.* Budapest, *8.*
2. Revue de psychologie des peuples 1968/1.
3. Gesellschaft und Freiheit. München. 1961.
4. Revue de psychologie des peuples 1969/4.
5. Georges Gurvitch: *Traité de sociologie.* Paris, 1963, I. 162—170.
6. H. D. de Vries Reilingh: *Soziographie. Handbuch der empirischen Sozialforschung.* Stuttgart, I. 1962.
7. Venczel József: *Néhány adat a székely kivándorlás hátteréről.* Hitel 1936/4.
8. Nagy Ödön: *Szórvány és beolvadás.* Hitel. 1938/4.

Cercetarea satelor cu populaţie mixtă

1. *Criterii de determinare a colectivităţilor teritoriale în cercetările sociologice,* în *Metode şi tehnici ale sociologiei.* Bucureşti, 1970. 101—104.
2. Roger Bastide: *Psychologie des peuples et relations interetniques.* Revue de psychologie des peuples, 1969/4.
3. 60 sate româneşti. Bucureşti, I. 141.
4. Dimitrie Gusti: Opere. Bucureşti, 1968. I. 498.
5. Az erdélyi falu és a nemzetiségi kérdés. Kolozsvár, 1932.
6. Szórvány és beolvadás. Hitel, 1938/4.
7. Procesul de urbanizare în România, zona Braşov. Bucureşti, 1970. 18—19.

Un cercetător al societăţii — în slujba poporului

1. Bözödi György: A Székely bánja forrásánál. Korunk, 1967/9.

Interes, valoare, comunitate umană

1. Kenneth E. Boulding: Az általános rendszerelmélet a tudomány csontváza. A rendszerelmélet mint szemléletmód. An: Rendszerelmélet. Budapest, 1971. 95—97; 113.
2. Haralambie Ene: Valorile în perspectiva sistemelor. Revista de filozofie 1972/11.
3. Zygmunt Bauman: Általános szociológia. Budapest, 1967. 44.
4. Kallós Miklós — Róth Endre: Axiologia és etika. Bukarest. 1970; Ludwig Grünberg; Axiologia şi condiţia umană. Bucureşti, 1972.

5. Heller Ágnes: Hipotézis egy marxista értékelmélethez. Magyar Filozófiai Szemle 1970/5.
6. Grünberg: op. cit. 114—115.
7. Gunnar Myrdal: Érték a társadalomtudományban. Budapest, 1972. 146.
8. Mód Aladár: A nemzetfogalom vitája a mai marxista irodalomban. Valóság 1967/6.
9. Jerzy J. Wiatr: Národ i Panstwo Socjologiczane, Problemy Kwestii Narodowej. Warszava, 1969.
10. Lewis A. Coser: Theorie sozialer Konflikte. Neuwied am Theim, 1965. 36—39.
11. Makkai Sándor: Magunk reviziója. Kolozsvár, 1931. 74—76.
12. Sulyok István: A kisebbségi kérdés szociológiai oldala. Kolozsvár, 1931. 9.
13. P. F. Secord — C. W. Backman: Szociálpszichológia. Budapest, 1972. 397—398.
14. Pitirim A. Sorokin: Comment la civilisation se transforme. Paris, 1964. 18.

Personalitatea ţi „conştiinţa de noi"

1. Op. cit. 166—168.
1972/10.
2. Jean Lacroix: Personalisme, marxisme, anarchisme. Esprit, 1972/10.
3. Op. cit. 106.
4. L'homme et la société 1961. 19.
5. Op. cit. 79—81.
6. Heller Ágnes: A mindennapi élet. Budapest, 1970, 37.
7. Tordai Zádor: Közösség és illuzórikus közösség. Magyar Filozófiai Szemle 1972/2; 3—4.
8. Lucien Bernot: Les "nous" et les „ils". Contribution a l'étude des relations inter-ethniques. Ethnies 1972/2.
9. Naţiunea şi contemporaneitatea. Bucureşti, 1971. 313—319.
10. Szűcs Jenő; „Gentilizmus". A barbár etnikai tudat kérdése. Történelmi Szemle 1971/1—2.
11. Ralph Linton: Fundamentul cultural al personalităţii. Bucureşti, 1968. 167—168.
12. Patrick Millahy: Az interperszonális kapcsolatok és a személyiség fejlődés elmélete. In: A pszichoanalízis és a modern irányzat. Budapest, 1971. 379.

13. Basil Bernstein: Társadalmi osztály, nyelv és szocializáció. Valóság 1971/11.
14. Op. cit. 25—26.
15. Op. cit. 155—157.
16. Nevitt Sanford: Az autoriter személyiség elmélete. In: Szociálpszichológia. Budapest, 1973. 383—406.

Psihicul transilvan: mit şi realitate

1. Kós Károly: Erdély. Kolozsvár, 1929. 91.
2. Makkai Sándor: Bethlen Gábor öröksége, In: Erdélyi szemmle. Kolozsvár, 1932, 148.
3. Arató Endre: A nemzetfogalom vitája a Szovjetunióban. Párttörténeti közlemények 1969/1.
4. C. Rădulescu-Motru: Phisologia poporului român. Bucureşti, 1937. 5.
5. Ion Rebedeu: Cu privire la fizionomia spirituală a naţiunii. In: Naţiunea şi contemporaneitatea. Bucureşti, 1971. 277.
6. Ravaz László: Az időfeletti Széchenyi. Hitel 1937/1.
7. Op. cit. 88—89.
8. Ravasz László: A magyarság. In: Mi a magyar. Budapest, 1939. 18.
9. Babits Mihály: A magyar jellemről, op. cit. 37—69.
10. Karácsony Sándor: A magyar lélek. Budapest, 1942. 10; 24.
11. Vita Zsigmond: Nemzeti hivatástudat irodalmunkban. Hitel 1936/3.
12. Tavaszy Sándor: Erdélyi szellemi életünk két döntő kérdése. Kolozsvár, 1928. 4.
13. Op. cit. 10.
14. Makkai Sándor: Nem lehet. Láthatár. 1937/2.
15. Németh László: A minőség forradalma. Budapest, 1943. V—VI. 363.
16. Arató Endre: op. cit.
17. Tudor Bugnariu: Naţiunea socialistă. In: Stat, naţiune, progres social. Bucureşti, 1968. 58.
18. C. Vlad: Eseuri despre naţiune. Bucureşti, 1971. 23.
19. Ioan Ceterchi: Naţiunea în epoca contemporană. In: Naţiunea şi contemporaneitatea. Bucureşti, 1971. 39.
20. Mód Aladár: op. cit.
21. Don Martindale: Sociologie de la notion de caractere naţional. Revue de psychologie des peuples 1968/1.

22. W. J. H. Sprott: Social Psychology. 1966. 211—221.
23. Roger Bastide: Y-at-il une crise de la psychologie des peuples? Revue de psychologie des peuples 1966/1.
24. George A. Heuse: La psychologie ethnique. Paris-Bruxelles, 1953.
25. Brachfeld Oliver: Minderwertigkeitsgefühle beim Einzelnen und in der Gemeinschaft. Stuttgardt, 1953.
26. Eugen Lemberg: Nationalismus. Reinbek bei Hamburg, 1967. I. 28—29.

O judecată despre prejudecăți

1. Lenin utolsó írásai. Budapest, 1963. 26.
2. I. Tóth Zoltán: Magyarok és románok. Budapest, 1966, 63.
3. Cf. Király István: Hazafiság es internacionalizmus. Kortárs, 1973. 7—8.
4. Méliusz József: Sors és jelkép. Bucureşti 1973. 229—230.
5. Cf. H. E. Wolf: Soziologie der Vorurteile, in Handbuh der empirischen Sozialforschung. voi. II. Stuttgart, 1969, 948—949.
6. P. E. Secord, C. W. Backman: Szociálpszichológia. Budapest, 1972. 79—87.
7. Op. cit. 933.
8. Cf. Frank R. Westle: Race and ethnic relations in Handbook of modern sociology. Chicago, 1964. 605—608.
9. Cf. G. E. Simpson — J. M. Yinger: Racial and cultural minorities. New York, 1965. 13—15.
10. Frank R. Westle. op. cit. 582—585.
11. I. Sz. Kon: A faji előítéletek pszichológiája. Korunk, 1967. 3.
12. Almási Miklós: A látszat valósága. Budapest, 1971. 363.
13. Cf. Joseph Gabel: La fausse conscience. Paris, 1962. 100—101.
14. Cf. Ottó Klineberg: Psychologie sociale. Paris, 1959. II.
15. Cf. Lucreţiu Pătrăşcanu: Problemele de bază ale României. Bucureşti. 1944. 155—213.
16. Gunnar Myrdal: Érték a társadalomtudományban. Budapest, 1972.
17. Cf. Claude Lévi-Strauss: Race et culture. Revue internaţionale des sciences sociales. XXIII. nr. 4.
18. Cf. Kari W. Deutsch: Der Nationalismus und seine Alternative. München, 1972, 169—192.

Istoria literaturii maghiare din România şi antecedentele ei

1. Transzilvániai-e vagy romániai magyar irodalom? Korunk 1937. 214.
2. Cf. Albert Memmi: Problèmes de sociologie de la littérature. Traité de sociologie. II., Paris, 1963. 299—315.
3. Op. cit. 7.
4. Nagy György: A nemzetiség fogalma; Mikó Imre: Nemzet és nemzetiség. Korunk 1971/5.
5. op. cit. 6.
6. op. cit. 7.
7. op. cit. 20.
8. op. cit. 22.
9. op. cit. 6.

Locul şi rolul ştiinţei în cultura maghiară din România

1. Constantin Vlad: Eseuri despre naţiune. Bucureşti, 1971. 22—27.
2. Alexandru Tănase: Introducere în filozofia culturii. Bucureşti, 1968. 274.
3. E. Markarjan: A marxista kultúra-elmélet alapvonásai. Budapest, 1971, 91.
4. Cf. Deme László: Nemzeti és nemzetiségi kultúrák és nyelvek a szocialista társadalmakban. Irodalmi Szemle 1968/7.
5. Redactat de Radovan Richta şi un colectiv: Civilizaţia la răscruce. Budapest, 1968. 181.
6. Cf. Az Erdélyi Múzeum-Egyesület háromnegyedszázados tudományos működése. Red. György Lajos, Kolozsvár, 1937.
7. Cf. Tavaszy Sándor: Az erdélyi magyar tudományos élet útjai. Erdélyi Helikon 1934/8.
8. Tavaszy Sándor: Az erdélyi magyar kultúra kérdése a Spengler filozófiáján át nézve. In A világnézeti kérdések. Torda 1925. 132.
9. Op. cit. 133.
10. Venczel József: Metamorphosis Transylvaniae. Hitel 1936/1.

Confluenţe fertile

1. Híd. 3/1977.
2. Kántor Lajos—Láng Gusztáv: României magyar irodalom, 1945—1970. Bucureşti, 1971. 7.
3. Nagy György: A kezdeti transzilvanizmusról. Korunk. 11/1973.

4. Balázs László: A kétnyelvüség néhány szociológiai vonatkozása. Korunk, 10/1971.
5. Faragó József: Nemzetiség és folklor. Korunk Évkönyv, 1973. 88.

„Naţiuni interzise" în Apus

1. Cf. Yvon Bourdet: Prolétariat universel et cultures nationales. Revue française de sociologie 1972/2.
2. Cf. Pierre Fougeyrollas: Le question naţionale et la lutte des classes dans la France de demain. Les Temps Modernes 1973. 324—326.
3. Henri Giordan: Occitanie: langue, culture, lutte des classes. L'Homme et sa société 1973, 28.
4. Esprit 1968/12.
5. Op. cit. 8; 50—51; 185.
6. Cf. Guy Héraud: Peuples et langues d'Europe. Paris, 1968. 14.

Universalitatea etnicităţii

1. Michael Lowy: Les marxistes et la question naţionale. Paris, 1974. 370.
2. Op. cit. 24—25.
3. Rachel Ertel, Geneviève Fabre, Élise Marienstrass: En marge. Sur les minoritás aux États-Unis. Paris, 1971, 405.
4. Nathan Glazer — Dániel P. Moynihan: Beyond the Melting, Pot. 1970. XCVII.
5. Op. cit. 11—13, 407—408.
6. Op. cit. XXXIII—XXXVII.
7. Cf. Michael Banton: Sociologie des relations raciales. Paris, 1971.
8. E. K. Francis: Interethnic Relations. New York-Amsterdam. 1976.
9. Kővágó László: Kisebbség-nemzetiség. Bp., 1977. 46—91.
10. Op. cit. 382.
11. Tudor Bugnariu: Naţiunea socialistă. In: Stat, naţiune, progres social. Buc., 1968. 62—63.
12. Cf. Kántor Lajos — Láng Gusztáv: Romániai magyar irodalom. Buk., 1971. 7.
13. Híd, 1968. V. 602.
14. Nagy György: A nemzetiség fogalma. Korunk, 1971, 5.

15. Op. cit. 672.
16. Korunk, 1971. 5. 691.
17. Richard Marienstrass: Etre un peuple en diaspora. Paris, 1975. 61—63.
18. Cf. Joó Rudolf: Nemzetiségek és nemzetiségi kérdés Nyugat-Európában. Bp., 1977.
19. V. I. Lenin: Opere complete. Buc., 1964. voi. 26, 106—107.
20. Cf. Ion Rebedeu: Cu privire la fizionomia spirituală a naţiunii. In: Naţiunea şi contemporaneitatea. Buc., 1971. 306—308.
21. N. Bălcescu: Mişcarea românilor din Ardeal la 1848 şi Puterea armată şi arta militară la români. Buc., 1922. 12.
22. Cf. Gáll Ernő: A humanizmus viszontagságai. Buk., 1972. 292—293.
23. I. Szemlér Ferenc: Elvek és törvények. Hitel, 1937, 1.
24. Op. cit. 75.
25. Cf. Otto Bauer: Die Nationalitätenfrage und die Sozialdemokratie. Wien, 1907. 121—123.
26. Cf. op. cit. 125.
27. Cf. Gazmed Zajmi: A nyelv mint a nemzetiség lényének és helyzetének tényezője. In: Anyanyelv — „államnyelv". Szabadka, 1976. 29—31.

Viitorologie şi naţionalitate

1. Balogh Edgár: Halálfélelem a magyar ideológiában. Korunk, 1936. 187—192.
2. Szekfü Gyula: op. cit. 466.
3. Kós Károly: op. cit. 87—88.
4. Balázs Sándor: Sors és magatartás. Korunk 1972/2.
5. O. K. Flechtheim: Futurologie: Möglichkeiten und Grenzen. Praxis 1969/3—4.
6. Nem lehet. Láthatár 1937/2.
7. Radovan Richta — Ota Sulc: La prévision de l'avenir et la révolution scientifique et techoique. Revue internaţionale des sciences sociales, 1969/4.

Mişcările naţionale, ştiinţa istorică şi intelectualitatea

1. S. Marandon: Les images des peuples. Revue de psychologie des peuples 1964/1.; Images de soi, images des autres. Revue de psychologie des peuples 1971/3—4.

2. Cf. Jancsó Elemér: Az Erdélyi Magyar Nyelvmívelő Társaság iratai. Buk., 1955, 59.
3. Jancsó Benedek: A román nemzetiségi törekvések története és jelenlegi állapota. Bp., 1899. II. *276—277.*
4. Erdélyi Irodalmi Szemle 1926. 187; 1298. 118.
5. Gyárfás Elemér: A Supplex Libellus Valachorum. Kolozsvár, 1929.
6. Mikó Imre: Nemzetiségi jog és nemzetiségi politika. Kolozsvár, 1944. 33.
7. Szekfü Gyula: Állam és nemzet. Bp., 1942. 85.
8. Introducerea lui Csatári Dániel la volumul I. Tóth Zoltán: Magyarok és románok. Bp., 1966. 18.
9. I. Tóth Zoltán: Az erdélyi román nacionalizmus első százada 1697—1792. Bp., 1946. 6—7.
10. I. Tóth Zoltán: op. cit. 131.
11. Op. cit. 5.
12. Op. cit. 448—449.
13. I. Tóth Zoltán: op. cit. 99—103.
14. I. Tóth Zoltán: op. cit. 346.

Tendinţe naţionale româneşti la sfîrşitul secolului al XIX-lea şi începutul secolului XX

1. I. Tóth Zoltán: Magyarok és románok. Bp., 1966. 405.
2. Op. cit. 558.
3. Cf. Desăvîrşirea unificării statului naţional român. Sub redacţia lui Miron Constantinescu şi Ştefan Pascu. Buc., 1968. 83.
4. Op cit. 404.
5. Op. cit. 175.
6. Din istoria Transilvaniei voi. II. Buc., 1963, 304.
7. Op cit. 297.
8. Op cit. 147.
9. Op. cit. 411.
10. Cf. Mikó Imre: Nemzetiségi jog és nemzetiségi politika. Kolozsvár, 1944. 248; 253.
11. Op. cit. 577—578.
12. Cf. Szász Zoltán: Az erdélyi román polgárság szerepéről 1918 őszén. Századok 1972/2.
13. Op. cit. 428.

14. Desăvîrşirea unificării statului naţional român. Buc., 1968. 89.
15. Cf. Arató Endre: Kelet Európa története a 19 század első felében. Bp., 1971. 127—224.
16. Cf. Bíró Sándor: A Tribuna története. Erdélyi Múzeum 1942/1—4.
17. Op. cit. 346.
18. Op. cit. 263—264.
19. Op. cit. 579.
20. Cf. Horváth Zoltán: Magyar századforduló. Bp., 1961. 12—16.
21. Op. cit. 447.
22. Cf. op. cit. 574—576.
23. Op. cit. II.
24. Cf. Destrămarea Monarhiei Austro-Ungare, sub redacţia lui C. Daicoviciu şi M. Constantinescu. Buc., 1964. 116.

Noţiunea de naţionalitate: istorie şi semnificaţie

1. M. Rodinson: Sur la théorie marxiste de la nation. Voies nouvelles 1958/2.
2. Fuchs Simon: Az igazságkereső Rozvány Jenő. Korunk 1970/4.
3. Desăvîrşirea unificării statului naţional român. Buc., 1968. 374—375.
4. Cf. Fuchs Simon: op. cit.; Iuliu Szikszay, Marin Preda, Ion Bulei, Eugen Rozvan, Buc. 1971. 35—38.
5. Cf. Engel Károly: Izvoarele literare ale convieţuirii româno-maghiare in: Semicentenarul Partidului Comunist Român în Bihor. Oradea, 1971. 262.
6. Tömöry Márta: Uj vizeken Járok. Bp., 1960. 68—71.
7. Jászi Oszkár: Néhány szempont a nemzetiségi kérdéshez. Huszadik Század, 1907. 889—905.
8. Litván György: A magyar szociológia első mühelye. Szociológia 1972/2.
9. Vasile Goldiş: Scrieri social-politice şi literare. Ed. Facla. 1970. 128, 130.
10. Cf. T. Erényi: Über einige Fragen der Sozialdemokratischen Partei Ungarns vor 1914, in: Studien zur Geschichte der Osterreichisch-Ungarischen Monarchie. Bp., 1961. 511.

11. Op. cit. 39—40.
12. Victor Cheresteşiu: Adunarea naţională de la Blaj. Buc., 1966. 391.
13. Op. cit. 10.
14. Op. cit. 4.
15. Op. cit. 5.
16. Op. cit. 32; 42.
17. Cf. M. Rodinson: op. cit.
18. Cf. Erdély története. Buk., 1964. II. 349—351.
19. Edvard Kardelj: A szlovén nemzeti kérdés fejlődése. Novi Sad, 1961. 121.
20. Cf. Desăvîrşirea unificării statului naţional român. 374.
21. Cf. Szabó Ervin: Jegyzetek a magyar forradalomról. Huszadik Század 1904. 406—408.
22. Franz Mehring: Marx Károly életrajza. Bp., 1958. 187.
23. Cf. Jászi Oszkár: A nemzeti államok kialakulása és a nemzetiségi kérdés. Bp., 1912. 3.
24. Szűcs Jenő: A nemzet historikuma és a történetszemlélet nemzeti látószöge. Bp., 1970. 56.
25. Edvard Kardelj: op. cit. 110.
26. Eötvös József: A nemzetiségi kérdés. Pest, 1865. 9.
27. Cf. Marx-Engels: Opere. 21 Buc., 1965. 393—394.
28. Cf. Rehák László: op. cit. 21—22.
29. Op. cit. 52—53.
30. Cf. op. cit. 149.
31. Cf. op. cit. 40—41.
32. Cf. Rehák. op. cit. 11.
33. Op. cit. 19.
34. Op. cit. 2.
35. Op. cit. 9.
36. Cf. Balogh Arthur: A kisebbségek nemzetközi védelme. Berlin, 1928, 5. 76—77.
37. Op. cit. 17.

Un luminător „incorigibil"

1. Csehi Gyula: Felvilágosodástól felvilágosodásig. Buk., 1972. 434.
2. Csehi Gyula: Rövid találkozás in: Halálüző. Kortársak Salamon Ernőről. Buk., 1968. 86.

3. Csehi Gyula: op. cit. 88.
4. Csehi Gyula: Jegyzetek a Diderot-kutatásról: Korunk, 1976 8.
5. Op. cit., 22.
6. Op. cit. 434.
7. Op. cit. 434.
8. Csehi Gyula: Marxisták, marxizálók, marxológusok, Marx-Mörderek. Korunk, 1974. 3.
9. Op. cit. 373.
10. Adam Schaff: Que signifie: „être marxiste"? L'homme et la société. 1971. 18.
11. Op. cit. 370.
12. Csehi Gyula: A kritika jelentése és utóélete. Buk., 1977.
13. Op. cit. 6.
14. Op. cit. 187.
15. Op. cit. 200.
16. Csehi Gyula: C. Dobrogeanu-Gherea és a tudományos szocializmus kezdetei Romániában. 12—13. (în ms.)

Intelectualitatea tehnică şi cultura în limba maternă

1. Jancsó Elemér: Az Erdélyi Nyelvmivelő Társaság Iratai. Buc., 1955. 65—68.
2. Cf. Csetri Elek-Imreh István-Benkő Samu: Tanulmányok az erdélyi kapitalizmus kezdeteiről. Buc., 1956.
3. Op. cit. 138—139.
4. Cf. Frédéric Bon — Michel-Antoine Bursier: Les nouveaux intellectuels. Paris. f. a. 200—204.
5. Cf. Radovan Richta. 1970. 192—199.
6. Arnold J. Toynbee: Válogatott tanulmányok, Bp., 1971, 369.

Atitudine angajată la nivelul contemporaneităţii

1. L'Express 1971. 1054.
2. Strukturalizmus. Bp., I. 275.
3. Vádirat az antiszemitizmus ellen. Bp., 1947. 77.
4. La vie impossible de Frantz Fanon. L'Esprit 1971/9.

1. Kacsó Sándor. Az igazi erdélyi szellemiség. Erdélyi Helikon, 1938. 1.
2. Kacsó Sándor: Kisebbségi jövőnk útja. Erdélyi Magyar Évikönyv. Brassó. 1937.
3. Makkai Sándor: Magyar fa sorsa. Kolozsvár 1927.
4. Makkai Sándor: Magunk revíziója. Kolozsvár 1931.
5. Makkai Sándor: Bethlen Gábor öröksége, in: Erdélyi szemle. Kolozsvár 1932.
6. Op. cit. 51.
7. Op. cit. 72, 75.
8. Szemlér Ferenc: Elvek és törvények. Hitel 1937. 1.
9. Tavaszy Sándor: Erdélyi szellemi életünk két döntő kérdése. Kolozsvár 1928.
10. László Dezső: A kisebbségi élet ajándékai, in: Uj Arcvonal. Kolozsvár 1931.
11. Paál Árpád: Erkölcsi szempontok a népkisebbségi jogban. Magyar kisebbség. 1935.
12. Imre Lajos: A kisebbségi élet erkölcstana. Erdélyi Helikon, 1938. 1—3.
13. Tavaszy Sándor: Etikai szempontok a románság és magyarság viszonyának megítéléséhez. Erdélyi Helikon 1934. 9.
14. Jancsó Béla: Ahogy lehet. Erdélyi Fiatalok. 1935, 4.
15. Marx-Engels, Opere voi. II. Buc., 1958, 94.
16. Fábry Zoltán: A vádlott megszólal. Irodalmi Szemle. 1968, 8.
17. Józsa Béla: Miért mentek a munkások a Vásárhelyi Találkozóra? Brassói Lapok, 1937. október 29.

1. Korunk, 1972/2.
2. Rácz Győző: Irodalomtörténet és ideológia. Korunk 1971/2.
3. Op. cit. 46.
4. Gaál Gábor: Válogatott írások. I. Buk., 1964. 697.
5. Op. cit. 367.
6. Op. cit. 325.

Meditație la Ettersberg

1. Theodor N. Adorno .- Negative Dialektik. Frankfurt am Main, 1966, 357.
2. Almási Miklós: Ellipszis. Bp., 1967, 179—180.
3. Cf. Th. N. Adorno: Erzienhung zur Mündigkeit. Frankfurt am Main. 1972. 93.

Bilanț provizoriu

1. Revue internațional des sciences sociales, 1962/4.
2. K. Marx, F. Engels: Opere voi. 7. Ed. pol., Buc., 1960. 388.

INDICE

Ady Endre (1877—1919) — inovatorul revoluţionar al poeziei maghiare din secolul XX, unul dintre poeţii de frunte ai istoriei literaturii maghiare.

Apáczai Csere János (1625—1659) — filozof maghiar şi învăţător la Alba Iulia şi Cluj. Contemporan al lui Descartes, a răspîndit ideile filozofiei carteziene în Transilvania.

Apponyi Albert (1846—1933) — om politic şi de stat maghiar conservator, între 1906 şi 1910 ministru al cultelor şi învăţămîntului, autorul legii şcolare îndreptate împotriva naţionalităţilor.

Áprily Lajos (1887—1967) — poet, traducător, în perioada interbelică a fost profesor de liceu la Aiud, a contribuit la naşterea şi dezvoltarea literaturii maghiare din România.

Babits Mihály (1883—1941) — poet, prozator, eseist şi traducător, figură marcantă a literaturii maghiare de după Ady Endre.

Balázs Ferenc (1901—1937) — scriitor. Ca preot unitarian al comunei Cheia, organizează în anii deceniului al patrulea o mişcare cooperatistă în satul său. Făcea parte din aripa stîngă a Helikon-ului, colabora şi la *Korunk.*

Bánffy Dezső (1843—1911) — om politic cu vederi reacţionare, şovine. Ca primministru a dus o politică de asuprire a naţionalităţilor, preconizînd maghiarizarea lor forţată.

Bartalis János (1893—1976) — poet de valoare, a publicat în revistele *Nyugat, Erdélyi Helikon, Pásztortűz, Utunk, Igaz Szó* şi *Korunk.*

Benedek Elek (1859—1929) — între cele două războaie mondiale, marele neglijat al literaturii maghiare din România. A redactat o revistă pentru copii.

Benkő Ferenc (1745—1816) — scriitor, naturalist, profesor de ştiinţe naturale la Aiud, întemeietorul muzeului din această localitate.

Benkő József (1740—1814) — botanist, istoric, a scris o istorie a Transilvaniei.

Beöthy Zsolt (1848—1922) — estetician, istoric al literaturii maghiare.

Berde Mária (1889—1949) — poetă, scriitoare, figură marcantă a literaturii maghiare din România.

Bessenyei György (1747—1811) — poet, filozof, reprezentant de seamă al iluminismului maghiar.

Bitay Árpád (1896—1937) — istoric, traducător, profesor la Cluj şi Alba Iulia, avînd merite deosebite în apropierea culturală româno-maghiară.

Csehi Gyula (1910—1976) — colaborator intern al revistei *Korunk* în cel de la patrulea deceniu. Profesor de estetică la Universitatea din Cluj.

Cenaclul Galilei — asociaţia tineretului universitar progresist din Ungaria înaintea primului război mondial. Cenaclul a fost o adevărată pepinieră a mişcării revoluţionare şi antimilitariste, a avut un rol în răspîndirea ideilor de avangardă în ştiinţă şi artă.

Darvas József (1912—1973) — scriitor, reprezentant de seamă al orientării poporanist-progresiste.

Deák Ferenc (1803—1876) — om politic şi de stat, publicist, unul dintre principalii făuritori ai dualismului austro-ungar.

Debreczeni László (1903—) — istoric al artei, în perioada interbelică fruntaş al mişcării şi revistei *Erdélyi Fiatalok*.

Debreczeni Márton (1802—1851) — inginer minier, inovator în industria siderurgică, participant la evenimentele din 1848.

Dsida Jenő (1907—1938) — poet, redactor la ziarul *Keleti Újság* şi al revistei *Pásztortűz* din Cluj. Reprezentant de frunte al poeziei maghiare din România.

Eötvös József (1813—1871) — scriitor, publicist, om politic şi de stat, reprezentant de frunte al gîndirii progresiste maghiare.

Erdei Ferenc (1910—1971) — scriitor, sociograf, om politic progresist din Ungaria.

Erdélyi Magyar Nyelvmívelő Társaság (Asociaţia pentru cultivarea limbii maghiare din Transilvania) — prima asociaţie ştiinţifică maghiară din Ardeal, întemeiată de Aranka György. A funcţionat între anii 1793 şi 1806.

Erdélyi Múzeum Egyesület (Asociaţia Muzeului Ardelean), asociaţie ştiinţifică din Transilvania, întemeiată în 1859.

Erdélyi Szépmíves Céh, editura scriitorilor maghiari din România, întemeiată de Kós Károly în 1924.

Féja Géza (1900) — scriitor, sociograf, reprezentant al curentului poporanist din perioada interbelică.

Fridvaldszky János (1730—1784) — naturalist, agronom, profesor la Academia din Cluj. A preconizat întroducerea unor metode ştiinţifice în agricultura Transilvaniei.

Gaál Gábor (1893—1953) — publicist, critic literar, filozof, redactor şef al revistei Korunk din perioada interbelică.

Gyarmathi Sámuel (1751—1830) — filolog, medic.

Illyés Gyula (1902) — clasic în viaţă al literaturii maghiare. Reprezentant al mişcării scriitorilor poporanişti.

Imre Lajos (1888—1973) — autor al unor lucrări de pedagogie, teolog şi profesor universitar.

Întîlnirea de la Tîrgu-Mureş a avut loc în anul 1937 şi a reunit reprezentanţii de frunte ai diferitelor orientări şi curente progresiste ale tineretului maghiar din România. In organizarea întîlnirii un rol important l-au jucat intelectualii democraţi şi comunişti grupaţi în jurul revistei Korunk şi făcînd parte din Madosz (Uniunea Populară Maghiară) condusă de P.C.R. Întîlnirea a acceptat un program democratic, antifascist, dar traducerea lui în viaţă a fost zădărnicită de forţele reacţiunii.

Jancsó Béla (1903—1967) eseist, publicist, istoric al literaturii maghiare din România.

Jancsó Elemér (1905—1971) profesor de istoria literaturii la Universitatea din Cluj. A fost colaborator al vechiului Korunk.

Jászi Oszkár (1875—1957) sociolog, publicist, om politic progresist, prietenul apropiat al lui Ady.

Kacsó Sándor (1901) scriitor şi redactor. În deceniul al patrulea redactor şef la Brassói Lapok, cotidian de orientare democrat-burgheză, organizator al întîlnirii de la Tîrgu-Mureş.

Kaláka (clacă) colectiv de muncă de ajutor reciproc, constituit în mod benevol pentru a realiza o lucrare mai mare (de exemplu construirea unei case).

Karácsony Benő (1888—1914) scriitor helikonist. Romanele sale *Piotruşca* şi *Cu capul în soare* au apărut în traducere românească în 1973, respectiv 1974.

Kármán József (1769—1795) scriitor iluminist.

Kemény Zsigmond (1814—1875) scriitor, publicist, om politic proeminent cu vederi liberale.

Kós Károly (1883—1977) scriitor, arhitect, personalitate conducătoare a revistei Erdélyi Helikon şi editurii Erdélyi Szépmíves Céh.

Kővári László (1820—1907) istoric, redactor, s-a ocupat în primul rînd cu istoria Transilvaniei.

Krenner Miklós (1875—1968) scriitor helikonist, publicist radical burghez.

Kuncz Aladár (1886—1931) profesor, scriitor, critic literar, primul redactor al revistei Erdélyi Helikon şi ideolog al ei.

László Dezső (1904—1973) teolog reformat, publicist, unul dintre fondatorii şi redactorii revistei Erdélyi Fiatalok.

Ligeti Ernő (1891—1944) scriitor, ziarist, redactor al revistei săptămînale Független Újság, ucis de fasciştii maghiari.

Makkai Sándor (1890—1951) scriitor, episcop reformat ardelean, personalitate reprezentativă a revistei Erdélyi Helikon.

Markovits Rodion (1888—1948) scriitor, radical burghez, helikonist.

Metamorphosis Transsylvaniae, lucrarea lui Apor Péter (1676—1752) scrisă în anul 1736 în care autorul zugrăveşte schimbările petrecute în modul de viaţă al contemporanilor săi din a doua jumătate a secolului XVII.

Mikes Kelemen (1690—1761) om de încredere al principelui Francisc Rákóczi II. scriitor, modelul fidelităţii şi ataşamentului faţă de patrie.

Mikó Imre (1911—1977) scriitor, traducător, publicist, jurist şi sociolog.

Molter Károly (1890—) scriitor reprezentant al curentului progresist al literaturii maghiare din România.

Móricz Zsigmond (1879—1942) scriitor realist, clasic al literaturii maghiare.

Németh László (1901—1975) scriitor, critic, clasic al literaturii maghiare, organizator şi teoretician al scriitorilor poporanişti.

Orbán Balázs (1830—1890) geograf, folclorist, autorul unei monografii despre Secuime.

Paál Árpád (1880—1914) ziarist, redactor, om politic, reprezentant al Partidului Maghiar din perioada interbelică.

Rajka Péter (1807—1876) constructor de maşini, pionierul construcţiei de maşini agricole în Transilvania.

Rákosi Jenő (1842—1929) scriitor, publicist, politician şovin şi reacţionar.

Ravasz László (1882—1975) teolog, episcop reformat, autor al unor lucrări de filozofie.

Sarló-mozgalom. Mişcarea progresistă a tineretului maghiar din Cehoslovacia din perioada interbelică, avînd la început o orientare narodnicistă, evoluînd ulterior spre marxism şi mişcarea muncitorească condusă de comunişti.

Sinkó Ervin (1898—1967) scriitor, între 1917—1919 a făcut parte din cercul lui Lukács György, colaborator al revistei Korunk. După 1919 trăieşte la Zagreb, Sarajevo, Paris, Moscova. După eliberare şi-a desfăşurat activitatea în Iugoslavia, ca profesor la Catedra de literatură maghiară a Universităţii din Novi Sad. E un clasic al literaturii maghiare din Iugoslavia.

Szabó Dezső (1879—1945) scriitor, marele singuratic al literaturii maghiare. Pînă în epoca revoluţiilor este progresist, de stînga, apoi se întoarce împotriva revoluţiei şi este reprezentant al ideologiei contrarevoluţionare, dar curînd se întoarce şi împotriva regimului contrarevoluţionar al lui Horthy, îi demască caracterul antipopular, critică alianţa sa cu Germania hitleristă, ca pe o politică catastrofală.

Sipos Domokos (1892—1927) scriitor maghiar din Transilvania, radical democrat.

Szabó Ervin (1877—1918) bibliotecar, om de ştiinţă marxist din Ungaria, care socotea, în opoziţie cu interpretările vulgarizatoare din epocă, marxismul drept o filozofie revoluţionară.

Szabó T. Attila (1906—) lingvist, unul dintre intemeietorii şcolii lingvistice maghiare din Cluj, autorul dicţionarului istoric al limbii maghiare din Ardeal.

Szabó Zoltán (1912—) scriitor şi publicist maghiar antifascist, făcea parte din tabăra scriitorilor poporanişti.

Széchenyi István (1791—1860) om politic şi de stat remarcabil, autorul unor opere cu caracter economic, politic şi istoric. Reprezentant de frunte al generaţiei din 1848.

Szekfü Gyula (1883—1955) istoric burghez maghiar, din 1940 antihitlerist.

Szenczi Molnár Albert (1574—1634) filolog, traducătorul unor psalmi biblici.

Szentimrei Jenő (1891—1959) scriitor, a făcut parte din aripa stîngă a Helikon-ului, militînd pentru colaborarea cu Korunk; a publicat mult în Korunk.

Tamási Áron (1897—1966) scriitor, a făcut parte din opoziția plebeiană a Helikon-ului, cel mai de seamă prozator al literaturii maghiare din România între cele două războaie. După 1944 a trăit la Budapesta.

Tavaszy Sándor (1882—1951) scriitor, teolog reformist şi filozof. Profesor de filozofie după 1945.

Tisza István (1861—1918) om politic reacționar, reprezentant tipic al claselor exploatatoare maghiare. A fost omorît de soldați revoluționari.

Tompa László (1883—1964) poet maghiar din România, helikonist.

I. Tóth Zoltán (1911—1956) istoric, profesor universitar. Specialist în istoria problemei naționale. În lucrările publicate a militat pentru prietenia româno-maghiară.

Venczel József (1914—1972) sociograf, statistician, sociolog, colaborator al şcolii profesorului D. Gusti în perioada interbelică, redactor al revistei Hitel.

Veress Endre (1863—1953) istoric maghiar, cercetător al izvoarelor româneşti.

CUPRINS

Prefaţă. 5

ÎN COORDONATELE ŞTIINŢELOR SOCIALE

Autocunoaştere — ieri şi azi 11
Naţiune şi naţionalitate în optică sociologică 41
Cercetarea satelor cu populaţie mixtă 55
Un cercetător al societăţii — în slujba poporului 63
O dare de seamă despre „Marea Moartă" 70
Interes, valoare, comunitate umană 75
Personalitatea şi „conştiinţa de noi" 89
„Psihicul transilvan": mit şi realitate 105
O judecată despre prejudecăţi 125
Istoria literaturii maghiare din România şi antecedentele ei 150
Locul şi rolul ştiinţei în cultura maghiară din România 159
Confluenţe fertile 174
„Naţiuni interzise" în Apus 189
Universalitatea etnicităţii 200
Viitorologie şi naţionalitate 231

MENIREA CĂRTURARILOR

Mişcările naţionale, ştiinţa istorică şi intelectualitatea 245
Tendinţe naţionale româneşti la sfîrşitul secolului al XIX-lea şi începutul secolului XX 258
Noţiunea de naţionalitate: istorie şi semnificaţie 273
Un luminător „incorigibil" 292
Intelectualitatea tehnică şi cultura în limba maternă 329

ETNOS ŞI ETOS

Atitudine angajată la nivelul contemporaneităţii 341
„Umanismul minoritar" 358
Umanismul stringent al lui Fábry Zoltán 373
Etica „realismului naţionalităţii" 384
Evocarea trecutului — sub semnul moralităţii 393
Sinkó Ervin — propriul său anchetator 402

PRO DOMO

Meditaţie la Ettersberg 409
Bilanţ provizoriu 423
Postfaţă 444

Note 459

Indice 473

Lector: PAUL DRUMARU
Tehnoredactor: ŞTEFAN LEPOIEV

Bun de tipar 28.XI.1978. Apărut 1978.
Format 50×80/16. Hîrtie tip A format 80×100/50,4.
Planşe 1 pag. tipo h. cretată. Coli ed. 22,64.
Coli tipo 30.
Tiraj leg. 1/1 1200+90+30 expoz.

Tiparul executat sub comanda
nr. 2325 la
Întreprinderea poligrafică
„13 Decembrie 1918"
str. Grigore Alexandrescu nr. 89—97
Bucureşti,
Republica Socialistă România